# الفلسفة السياسية

## قراءات وحوارات جديدة



إعداد
نورالدين علوش




www.darkonoz.com

بسم الله الرحمن الرحيم

# الفلسفة السياسية

## قراءات وحوارات جديدة

# الفلسفة السياسية

## قراءات وحوارات جديدة


إعداد

نورالدين علوش

المغرب






الطبعة الأولى

1435هـ - 2014م

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية : (2013/1/132)

320.01

علوش، نور الدين محمد

الفلسفة السياسية: قراءات وحوارات جديدة/ نور الدين محمد علوش.ـ عمان: دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، 2013

( ) ص.

ر.أ: (2013/1/132)

الواصفات: / الفلسفة السياسية// الفلسفة/

أعدت دائرة المكتبة الوطنية بيانات الفهرس والتصنيف الأولية
يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى

ردمك: ISBN: 978 - 9957 - 74 - 262 - 1






دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع

الأردن - عمان - وسط البلد - مجمع الفحيص التجاري
تلفون: 4655877 6 962+ - فاكس: 4655875 6 962+
موبايل: 5525494 79 962+ -ص. ب 712577 عمان
الموقع الإلكتروني: www.darkonoz.com
إيميل: dar_konoz@yahoo.com - info@darkonoz.com

تنسيق وإخراج: صفاء نمر البصار 00962 78 5288504
safa_nimer@hotmail.com

# إهداء

إلى أبي وأمي وإخوتي

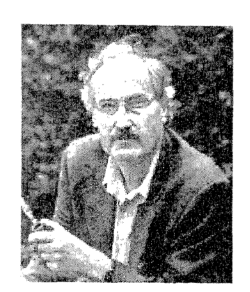
وإلى كل أساتذتي

وعلى الخصوص الدكتور مصطفى
الحنفي والدكتور مصطفى الحداد
والدكتور احمد بوجداد

الفلسفة السياسية:

# فهرس المحتويات

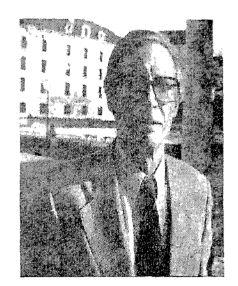
مش عارفة اذا هيك صح اعتمدوا المادة وبزبط الفهرس دغري



الفيلسوف الألماني اكسيل هونيث



الفيلسوف الألماني يورغان هابرماس



الفيلسوف الأمريكي راولز



الفيلسوف الايطالي انطونيو نغري

# مقدمة

ليس هذا الكتاب عرضا مفصلا لتيارات الفلسفة السياسية المعاصرة واتجاهاته، وإنما مجرد مدخل لخارطة هذه الفلسفة السياسية من خلال ترجمات مقتضبة لأبرز أعلامها ووجوهها المعروفة (هابرماس وهونيث ونغري وراولز).

بالإضافة إلى حوارات فلسفية وسوسيولوجية معاصرة لأبرز المفكرين والباحثين العرب (علي عبود المحمداوي ومحمد ايت حمو ونبيل فازيو وحدير ابراهيم وبرهان غليون ...).

ولقد راعينا في اختيار أسماء الأعلام الواردة في هذا الكتاب طرافة الإنتاج وأصالته وتأثيره في الساحة الفلسفية العربية والعالمية. ولم نتعرض للكثير من الوجوه الفلسفية البارزة التي يغلب عليها الاختصاص في مجالات معرفية محددة: كعلماء الاجتماع والأدباء والمؤرخين والقانونيين وعلماء السياسة.. على رغم أن للكثيرين منهم أعمالا فكرية هامة تستحق العرض.

وكل أملي أن يسهم هذا الكتاب في تعميق معرفتنا كأساتذة وباحثين وطلبة بقضايا الفلسفة السياسية المعاصرة وإدراك أهميتها وقيمتها.

**نورالدين علوش**

فاس – المغرب ٢٠١٢

الفلسفة السياسية:



# الفصل الأول

# مقالات

# جون راولز: سيرة ذاتية

هو فيلسوف أمريكي معاصر من اهم مؤلفاته:

- نظرية العدالة A Theory of Justice 1971
- الليبرالية السياسية Political Liberalism
- قانون الجماعات البشرية The Law of Peoples

يعتبر جون من منظري ومؤسسي الليبرالية الجديدة ذات الميول الاشتراكية، حيث اهتم بالعدالة الاجتماعية..

جون رولس، هو واحد من أهم المفكرين في الولايات المتحدة الأميركية والغرب كله. وقد كان أستاذا كبيرا في جامعات برنستون، وأكسفورد، وكورنيل، وهارفارد، قبل أن يتقاعد عام ١٩٩٥. وهو يعتبر أحد أكبر الفلاسفة السياسيين في القرن العشرين. والواقع أن فكره يهيمن على الفلسفة الأخلاقية والسياسية منذ أن كان قد نشر أبحاثه عن العدالة، والحرية، والديمقراطية وسوى ذلك. وتأثيره يمتد لكي يشمل اقتصاد الرفاهية، ونظرية الخيار العقلاني، والقانون، وعلم النفس الأخلاقي.

## إشكالية العدالة في الفلسفة السياسية المعاصرة

**مقدمة:** منذ الاهتزازات الكبرى التي تعرض لها سؤال الأخلاق مع نيتشه لم تبرز فلسفة عملية جديرة بهذا الاسم قادرة على فرض استئناف التفكير الايجابي فيه حتى السبعينات من القرن الماضي؛ حين ظهر إلى الوجود

كتاب جون راولز نظرية العدالة ( نشر في هارفارد ١٩٧١ وترجم للفرنسية عام ١٩٨٧).

فلقد تم الاحتفاء بهذا الكتاب أيما احتفاء، من طرف متخصصوا الفلسفة السياسية وأعتبروه حدثا فريدا بل هابرماس اعتبره نقطة تحول في الفلسفة السياسية المعاصرة والفضل يرجع إليه في عثور الأسئلة الأخلاقية المكبوتة لزمن طويل على منزلتها كأسئلة قابلة للدراسة العلمية الجادة.

ولا ننسى أن هذا الكتاب اختير كواحد من أهم خمسة كتب صدرت عام ١٩٧١ من طرف مجلة نيويورك تايمز. وأصبح راولز بفضل كتابه من أهم المنظرين لفلسفة السياسية المعاصرة.

بالإضافة إلى النقاش الحاد الذي أحدثه كتابه سواء في أمريكا أو في بقية العالم.

## تحديدات لابد منها:

لازالت الكثير من المفاهيم القريبة من الفلسفة السياسية كالنظرية السياسية وعلم السياسة والفكر السياسي والفكر السياسي، تثير سوء الفهم لذا وجب التدقيق في المصطلحات وتحري الدقة حتى نعي الحدود الفاصلة بين هذه المصطلحات:

## الفلسفة السياسية:

هي ذلك الفرع من فروع الفلسفة الذي يركز بحثه حول اكتشاف الحكمة والحقيقة المتعلقة بالمبادئ الأصولية للحياة السياسية ومعرفة علاقات هذه المبادئ بعضها ببعض وعلاقات المبادئ السياسية بالمبادئ الاقتصادية والثقافية. وبتعبير أدق يقدم لنا المفكر الهندي فراما تعريفا دقيقا للفلسفة السياسية التي يعتبرها توليد وتركيب الآراء والتأملات والبديهيات والافتراضات والقواعد والتعميمات المتصلة بتوزيع واستخدام القوة في

المجتمع[1] أي بتكوين الحكومة وتعيين مهامها وتحديد سلطانها وتأصيل مبادئ وغايات المجتمع.

### علم السياسة:

يمثل الوجهة المقابلة للفلسفة السياسية إذ انه من حيث كونه علما يعد خطابا منهجيا يتناول الواقع وتعني منهجيته التماسك الداخلي أي الخلو من التناقض. وهو يتناول الوقائع السياسية أي ما هو كائن.

### النظرية السياسية:

محاولة للمزج بين الفلسفة السياسية وعلم السياسة، فهو يشترك مع الفلسفة السياسية في أن كليهما يقوم على التأمل والنظر ومن ثم قادران على إصدار أحكام قيمية. ومن ناحية أخرى فإنها تهتم كما علم السياسة بمجال الوصف والتفسير. ومن هنا يمكن القول بانه تحمل وجهين الأول معياري والثاني تجريبي[2]

### الفكر السياسي:

تلك النظريات والقيم التي تجعل من السياسة أمرا مهما.

### القضايا الكبرى للفلسفة السياسية

- القضية الاولى: وظائف الدولة الأساسية: بشكل عام يمكن التمييز بين تيارين رئيسيين يؤمن الأول بتوسيع نطاق الدولة لتولى أداء معظم وظائف الحياة السياسية ويؤمن الثاني بضرورة حصر نطاق الدولة في أضيق مدى ممكن وتخصيصها لأداء وظيفتي حفظ الأمن وتنسيق أعمال الأحزاب وجماعات

---

(١) محمد وقيع الله احمد مدخل إلى الفلسفة السياسية دار الفكر دمشق ٢٠١١ ص ٤٠.

(٢) ياسر قنصوه في فلسفة السياسية قراءة جديدة رؤية للنشر والتوزيع القاهرة ٢٠٠٩ ص ٣٠

المصالح والضغط المختلفة في المجتمع حيث تقوم هذه المنظمات بأداء معظم المهام السياسية نيابة عن الدولة(١).

- القضية الثانية: من يحكم.؟ فالسؤال عن الشخص أو الجهة المؤهلة لقيادة السلطة السياسية فقد كان احد الأسئلة الأكثر ترددا وبحثا في الفلسفة السياسية على مر العصور. وقد مال بعض الفلاسفة إلى وضع السلطة في يد الإنسان الأرجح عقلا والأعمق حكمة. في حين مال آخرون إلى وضعها في يد الشخص الأقوى ومال آخرون إلى وضعها في يد النخبة المتميزة من الشعب ورجح آخرون حكم الأغلبية وإمضاء الإرادة الشعبية.(٢)
- القضية الثالثة: مصدر القانون والزاميته- ظلت قضايا مصدر القانون ومدر سعته وقوة الزاميته ضمن أهم القضايا التي رافقت تطور الفلسفة السياسية، وانشغل بها معظم الفلاسفة والمفكرين السياسيين. فهناك من اعتبر أن التقاليد والأعراف الاجتماعية هي المصدر الأصيل للقانون في حين أن آخرين اعتبروا أن العقل الإنساني هو المصدر الوحيد الذي ينبغي أن تنبثق عنه القوانين.

وفيما يتعلق بمدى فعالية القانون نجد أنفسنا أمام ثلاث تيارات التيار الأول يدعو إلى تفعيل القانون بقوة كهوبز والتيار الثاني يمثله الماركسيين والفوضويين يدعو إلى تهميش القانون أما التيار الثالث فيمثله الليبراليون المحدثون فيتوقفون في منتصف الطريق مقررين حدوده في حدود فعل الدولة المحدود في المجتمع.(٣)

- القضية الرابعة: فلسفة التاريخ- تعنى فلسفة التاريخ باستبطان حركته الداخلية، لمعرفة وجهتها العامة، واستنباط خلاصات الدروس والعبر التي

---

(١) م س ص ٣٠٦.
(٢) م س ص٣١٤.
(٣) م س ص٣٢٤.

تنطوي عليها الأحداث التاريخية. ومن المسائل المركزية تحدثت عنها مختلف مباحث فلسفة التاريخ مسالة إلى أين يتجه الزمن. ؟ وهل يسير الزمن بأهله بحركة حتمية أو إرادية؟ وهل يمكن أن يؤثر الإنسان في مسير الزمن أم لا؟[1]

## نظرية العدالة

يعتبر راولز من بين المنظرين المعاصرين للفلسفة السياسية وتعتبر نظريته في العدالة من النظريات التي غيرت مسار الفلسفة السياسية وإعادة لسؤال الأخلاق المصداقية. بالإضافة إلى زعزعته للفلسفة النفعية الرائجة في أمريكا.

وقد انطلق راولز في عرض نظريته من وضع افتراضي يسميه حجاب الجهل الذي يتقاطع في مع حالة الطبيعة في النظرية التقليدية للعقد الاجتماعي[2]. وينطلق منه راولز لصياغة عقد اجتماعي جديد يقوم على الإجماع التوافقي بين هؤلاء المتعاقدين الذين في ظل حجاب الجهل لايدركون هوياتهم من جنس ودين ومميزات جسدية أو نفسية أو وضع اجتماعي أو رؤية للعالم بحيث تكون اختير في توافق مشترك كنظام أفضل من حيث تحقق اكبر قدر من الحرية واكبر قدر رمن المساواة.[3]

في ظل هذا الوضع لابد لهم من من أن يحاولوا بلوغ مبادئ العدالة تنتفي فيها المفاضلة بين الأشخاص بحيث يمكن أن يستفيد منها اي إنسان أي كان، وبناءا على هذا يتم الاتفاق بين كافة المتعاقدين على ضرورة الالتزام بالحياد إزاء المبادئ المطروحة وعدم تحيزها بل يتم اتفاقهم حتى على ضرورة وضع ذوي الميزات الأدنى في الحسبان في هذه المبادئ؛ ذلك أن أهمية نظرية العدالة لا تتحقق إلا حينما تاخذ مصلحة الفئة الأقل حرمانا والأكثر ضعفا.

---

(١) م س ص٣٣١.

(٢) جون راولز العدالة كإنصاف ترجمة حيدر حاج اسماعيل المنظمة العربية للترجمة ص ١٤.

(٣) ياسر قنصوه م س ص٨٥.

هنا تطرح عدة اقتراحات للانتقاء ومنها مبادئ العدالة ومن ثمة تكون لهم مطلق الحرية في استعراض مبادئ العدل التي عرفها تاريخ الفكر السياسي ليختاروا من بينها ما يلائم شروط عيشهم والظروف التي يتم فيها تفاوضهم فبإمكانهم مثلا ا نيتاملوا وجهة النظر القائلة بان : " العدل هو العمل لمصلحة الأقوى أو الأكثر امتيازا " كما يمكنهم ان الاعتماد على وجهة النظر التي تقول بان الخير يكمن في الرقي بالجنس البشري... كما يمكنهم ان يعتمدوا على وجهة لنظر التي تقول بان العدل قوامه الانسجام مع الطبيعة والتناغم معها .. لكنهم سيرفضون كل هذه الاقتراحات حسب راولز لأنه لااحد منهم سيقبل بأية مبادئ تميل للأقوياء أو المتفوقين لانها ستكون ضده اذا ازيل عنه حجاب الجهالة[1] واكتشف وضعه السيئ انه من الضعفاء أو المتخلفين؛ فهذه أسباب كافية لرفضها من طرف المتفاوضين.. وهكذا بعد اخد ورد يرفض المتعاقدون المبادئ المطروحة وما فيها من جور وهي حقيقة يعلمها المتعاقدون حق العلم بمقتضى معلوماتهم العامة وهم ما سيقطع مع فكرة التوزيع غير العادل للثروات. ولكن كيف سيحل راولز هذه المسالة مع علم ان غن في المجتمع تضارب في المصالح؟ بالإضافة إلى تشكيك أفراد المجتمع في إمكانية سن قاعدة تنظيمية يحصل بموجبها نوع من التطابق والتكامل في عملية تحقيق النفع العام؟

انطلاقا من هذا يمكن القول بان راولز يعارض التصور القائم على التفاوت بين الناس الذي تتدخل فيه مجموعة من الاعتبارات الاجتماعية أو العرقية أو الجنسية طبقية كانت أو سلطوية، مؤكدا بذلك على ضرورة التوزيع المنصف للثروات.

---

(١) حسام الدين علي مجيد إشكالية التعددية في الفكر السياسي المعاصر سلسلة أطروحات الدكتوراه مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ٢٠١٠ص٢٢٠.

## مبادئ العدالة عند راولز

عقب النقاشات التي يجريها المتعاقدون في الوضع الأصلي، يتم الإجماع على مبادئ معينة كي توزع بموجبها المنافع الأساسية فضلا على الواجبات وهذه المبادئ هي:

١- ان جميع القيم الاجتماعية من حرية وفرص ودخل وثروات واحترام الذات يجب ان توزع بصورة متساوية ما لم يكن التوزيع غير المتساوي لاحد هذه القيم أو جميعها امرا يصب في صالح اولائك الأقل انتفاعا. وهذا المبدأ هو المفهوم العام عن العدالة[1]

٢- يشتق راولز من هذا المفهوم العام مفهومه الخاص للعدالة حيث اعتبرها انصافا يقوم على مبدأين: - أن تكون المراكز والمناصب متاحة أما جميع الراغبين في شغلها. وذلك استنادا إلى معيار المساواة المنصفة في الفرص.

المبدأ المفارق وهوان تكون تسوية التفاوتات أعظم نفعا لافراد الأقل انتفاع في المجتمع[2] وتبعا لذلك يتضح ان المبدأ الأول من المفهوم الخاص انما يمثل الحرية المتساوية فهو يشتمل على تمتع كل شخص بصرف النظر عن مكانته الاجتماعية بكافة الحقوق والحريات الأساسية.. أما المبدأ الثاني فيتجسد في إتاحة الفرص المتساوية أمام كافة الأفراد للوصول إلى المناصب والخدمات العامة بالشكل الذي يؤدي إلى تسوية التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية. ويعتبر راولز ان المبدأ الأول انه قاعدة أولوية الحرية بينما يمثل الثاني قاعدة أولوية العدالة على الكفاءة والرفاه. ويعني ذلك انم بدا تسلسل مبادئ العدالة قائم على فكرة الأولوية اذ ان المبدأ الاول هو الأعلى مقاما والأولى بالتطبيق من المبدأ الثاني.

---

(١) م س ص ٢٢٣.

(٢) جمال مفرج نظرية العدالة عند راولز فلسفة العدالة في عصر العولمة تنسيق بومدين بوزيد الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف ٢٠٠٩ ص٢٢٣.

من هنا يتضح ان هدف نظرية العدالة كإنصاف هو محاولة الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بإمكانية تحقيق مجتمع عادل يضمن لافراده الحرية والمساواة، بحيث تكون الحدود المنصفة للتعاون موضع توافق بين المواطنين أنفسهم مادام الدخول لمجتمع التعاون يفترض المرور بمرحلة الوضعية الأصلية كإجراء لعرض نظرية العدالة كإنصاف.

## نقد نظرية العدالة

لم تسلم نظرية راولز من سهام النقد التي طالتها من اليمين واليسار السياسيين على السواء، وذلك بالرغم من ما تتسم به النظرية من السبك المحكم وقوة الحجة. ويمكن إجمال الانتقادات الموجهة اليها على النحو التالي:

١-يشدد اليمين الليبرالي على فكرة ان راولز يغالي في تأكيد مبدأ المساواة ويعمد إلى وضع السلطة بيد الحكومة؛ اذ يرى نوزيك ان راولز يعمل على تقليص نطاق الحرية بشكل كبير لصالح المساواة، وفي الوقت ذاته يتيح السبيل أمام انتهاك حق التملك من خلال زيادة الضرائب على الاثرياء بغية مساعدة الفقراء اي الأفراد الأقل انتفاعا في المجتمع.[١] وبذلك فان نقد اليمين ينصب على المبدأ المفارق لروالز.

٢- يشري اليسار الاشتراكي إلى ان نظرية راولز اتاحت السبيل لقيام حالة اللامساواة بصورة واسعة النطاق. ا فأنطونيو نغري فيرى أن نظرية العدالة لدى رولز تنطلق من (خلفية صورية قوية) تخفي حنيناً للتأسيسات الأنطولوجية القصوى. صحيح أنه يريد أن يتخلص من المقاربات الوظيفية السائدة للعدالة القائمة على نمط العقلانية الأداتية للحداثة الرأسمالية دون النكوص إلى نمط جديد من نظريات الحق الطبيعي (نوزيك مثلاً) أو إلى النزعة النسبية الاجماعية (هابرماس). ومن هنا عودته للصورية

---

(١) م س ص٢٢٩.

الترانساندنتالية على الطريقة الكانطية أي فكرة الاستقلالية والتميز ضمن منظور تعاقدي يكفل حرية الأفراد ومساواتهم. ويرى نغري أن فكر رولز يندرج في سياق النظريات (الليبرالية التقدمية) أي (ديمقراطيات التنمية) بالمفهوم الأنغلوساكسوني الذي يعني الصنف الديمقراطي الذي لا تكون فيه المشاركة في الحياة السياسية ضرورية لحماية الحريات الفردية فحسب وإنما أيضاً لأجل إنشاء مواطنة مبنية على الاتصال والمشاركة والتعاضد. إلا أن نسقه البرهاني يعاني من اختلالات خطيرة تنبع من مفهوم (الوضعية الأصلية) الذي يتسم بالغموض وعدم الدقة. فرولز لا يحدد طبيعة (الخيرات الأولية) التي تتمحور حولها هذه الوضعية، مما يجعل المسار الغائي المفضي إلى مبدئي العدالة عرضيًا واحتماليا[١]

أما اليسار الليبرالي فيعالج من جانبه قضايا أخرى في سياق نقده لنظرية راولز، اذ يرفض والزر فكرة تعميم هذه النظرية ليشمل تطبيقها كافة الثقافات. وتايلور يرى أن رولز لم ينجح في تجاوز مأزق النسبية العدمية على الرغم من دفاعه فكرة المضمون المعياري الملازم لنظرية العدالة بصفتها تعبيراً عن العقل العمومي للمجتمعات الليبرالية التعددية. ومصدر هذا العجز يكمن في كونه لم يتخلص من مبدأ (الذاتية الأخلاقية) المهيمن على الثقافة الغربية الحديثة. ويقوم هذا المبدأ على القول بأن المواقف الأخلاقية لا تستند إلى أي أساس مرجعي سواء كان العقل أو الطبيعة، ومن ثم فإن كل واحد منا يتبناها بحسب قناعاته الذاتية. ومن هنا (يفقد العقل دور الحكم في الحوارات الأخلاقية). وبطبيعة الأمر يمكنك تنبيه محاورك إلى بعض النتائج التي فاتته، ولكن ليس لك قدرة على إقناعه في حالة تشبثه بموقفه الأصلي[٢] ويرجع تايلور خلفية التصور الليبرالي لأولوية الحقوق الفردية على الانتماءات

---

(١) عبد الله السيد ولد ابه http: //www.hekmah.org/portal6/ .

(٢) charls taylor la malaise de la modernite cerf 1994 p 26 .

الجماعية (كما هو واضح لدى رولز) إلى كانط الذي عرف الكرامة الإنسانية باستقلالية الإنسان، أي قدرة كل شخص على تحديد تصوره الخاص للحياة المثالية. فالخطر الذي يفضي إليه هذا الرأي هو قيام معادلة ليبرالية تتأسس على الحقوق الفردية وترفض الاختلاف الثقافي؛ (لأنها ترتكز على تطبيق نمطي للمعايير التي تحدد هذه الحقوق دون استثناء، ولأنها جد حذرة من المصائر الجماعية). فهي عاجزة عن قبول أنماط الحياة الثقافية للمجموعات التي هي أساس بقائها، مما يعني اعتبار الحقوق الجماعية بدل الاكتفاء بالحقوق الذاتية الفردية[1].

اما هابرماس فيقر في البداية أن (خصومته) مع رولز هي مجرد خلاف عائلي، فهو يوافقه في منطلقه الذي هو (أخلاقية الاستقلال والرشد) الكانطية القائمة على الاستغلال العمومي للعقل. بيد أنه يتعرض بالنقد لمفهوم (الوضعية الأصلية) الذي يراه عاجزاً عن تفسير وضمان الموقف غير المتحيز الذي ينبع منه مبدأ العدالة من حيث طابعهما الإجرائي، كما يرى هابرماس أن رولز لم يكن واضحاً في التمييز بين (القضايا التبريرية) و(القضايا المقبولة) بحيث يبدو أنه أراد الحصول على (الحياد الإيديولوجي) لتصوره للعدالة فانتهى إلى التضحية بالطموح (للصلوحية المعرفية). ذلك أن الفهم الأداتي المحض للنظرية ممتنع، لأن الإجماع التوفيقي الذي يتحدث عنه رولز يتطلب مسبقاً جهداً اقناعياً ودفاعاً عن خيار معياري. فالإجماع لا يمكن أن يحصل إلا على أساس علاقة معرفية بين صلاحية النظرية والبرهان على حيادها الإيديولوجي كما يتجلى من النقاشات العمومية.

فالإستراتيجية النظرية التي اعتمدها رولز أدت به إلى إخضاع مبدأ الشرعية الديمقراطية للمبادئ الأساسية لليبرالية. ومن هنا أخفق في مشروعه الأصلي الذي هو التوفيق بين المفهوم الحديث للحرية (حرية الوعي والتعبير

---

(١) charls taylor multiculturalisme aubier 1994 p 83 .

والملكية...) والمفهوم القديم لها(حقوق المشاركة والانتماء). فالمواطنون ليس لهم دور محوري في التأسيس الديمقراطي باعتبار أن المبادئ الرئيسية الضابطة للحريات العامة وللتعددية تتشكل في لحظة الوضعية الأصلية. ومن هنا فإن (فعل إنشاء دولة القانون الديمقراطية ليس بحاجة إلى أن يستعاد في الظروف الدستورية لمجتمع عادل تشكل من قبل، كما أنه ليس من الضروري إعطاء شكل دائم لمسار إنجاز الحقوق). وهكذا يؤول هذا التصور إلى إضعاف لمقاربة الديمقراطية التي تعني مساراً دائماً ومفتوحاً للحصول على الحقوق والحفاظ عليها[1]

**خاتمة:**

بالرغم من الانتقادات التي وجهت لنظرية العدالة إلا أنها لازالت تثير النقاش في مختلف مناطق العالم. ولم تبخس من قيمة الفيلسوف الامركي الذي فح النقاش حول الليبرالية اليسارية المناهضة للفوارق وبين النيوليبرالية المناهضة للعدالة التوزيعية. كما تمخضت النقاشات والمطارحات السيساية عن اعادة التفكير في دور الدولة الليبرالية وبرزت اسئلة حول حيادها وانخراطها في معمعة المطالب الاجتماعية.

**المراجع:**


- محمد وقيع الله احمد مدخل إلى الفلسفة السياسية دار الفكر دمشق ٢٠١١
- ياسر قنصوه في فلسفة السياسة قراءة جديدة رؤية للنشر القاهرة ٢٠٠٩
- جمال مفرج نظرية العدالة عند راولز في فلسفة العدالة في عنصر العولمة تنسيق بومدين بوزيد الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف ٢٠٠٩


(١) م س موقع حكمةhttp: //www.hekmah.org/portal.

الفلسفة السياسية:

- حسام الدين علي مجيد إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر سلسلة أطروحات الدكتوراه مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ٢٠١٠
- جون راولز العدالة كإنصاف ترجمة حيدر حاج إسماعيل المنظمة العربية لترجمة بيروت ٢٠١٠
- charls taylor la malaise de la modernite cerf 1994
- charls taylor multiculturalisme aubier 1994
- //www. hekmah. org/portal

# يورغن هابرماس: سيرة ذاتية

من رواد الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت النقدية، ولد الفيلسوف الألماني هابرماس عام ١٩٢٩ في دوسلدورف والذي يعد من فلاسفة الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت.

يعد هابرماس جزءا أساسيا مما يسمى بنادي الخمسة الكبار والذي يضم مجموعة من اهم الفلاسفة المعاصرين والمتضمن كل من بول ريكور وايمانويل ليفيناس وجاك دريدا وكارل اتو ايل علاوة على يورغن هابرماس. ويعد بذلك من اكبر فلاسفة الغرب اليوم واهم الفلاسفة الالمان العاصرين وقد قادته فلسفته المهمومة بالإنسان إلى الانتقال إلى مواقع النزاعات بنفسه إلى إيران والى الشرق العربي والى البانيا والى بلدان افريقية واسيوية. وبسب دفاع هابرماس عن العقل وقيم الحداثة والتنوير فانه يكاد يكون أهم فيلسوف اليوم بالمعنى الدقيق لكلمة فيلسوف، وقد اقتفى هابرماس المسار التقليدي الألماني لتكوين شخصية الفيلسوف فمن السمات لهذا المسار الدخول إلى المؤسسة الاكاديية الجامعية ومتابعة الدراسات الفلسفية فيها بكل مراحلها المتدرجة حتى الحصول على درجو الدكتوراه.. فقد مر كل فلاسفة ألمانيا الكبار بهذه المراحل مثل كانط وهيغل... كا ان ارتباطه الأكاديي قد توازى مع ابداع فكري مستمر عن طريق إصداره العديد من البحوث الفلسفية هامة خارج إطار المؤسسة الجامعية.

بدا أكاديميا فلسفيا، وحصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة عن اطروحته" النزاع بيا المطلق والتاريخ في فكر شلينغ " والمنشورة عام ١٩٥٤. الا ان اهتمامه الاجتماعي فاق تخصصه الأكاديمي فعرف بكونه عالم الاجتماع

واهتم بدراسة الظواهر الاجتماعية والفعل الاجتماعي، ودراسة المجتمعات ولا سيما المجتمع الرأسمالي وتجلياته في ألمانيا خصوصا وأوروبا عموما، وفي نهاية الخمسينات ومطلع الستينات كان هابرماس مساعا لادورنو في فرانكفورت ثم أصبح لاحقا أستاذا للفلسفة ومديرا لمعهد ماكس بلانك في ستاربرغ في ألمانيا.

للفيلسوف الألماني العديد من الكتب المهمة: نظرية الفعل التواصلي في جزئين ١٩٨١، العقل والشرعية، الديمقراطية التشاورية بين الوقائع والمعايير، العلم والتقنية كاديولوجيا. القول الفلسفي للحداثة؟ ما بعد ماركس، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي. المعرفة والمصلحة، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية. لكن أهم كتاب نظرية الفعل التواصلي له لم يترجم إلى العربية لحد الآن.

موقع النشر: http: //la-philosophie. com/espace-public-et-democratie

لم يستعمل مفهوم الفضاء العمومي ' إلا مع هابر ماس في أطروحته التي نشرت سنة ١٩٦٠ تحت عنوان "الفضاء العمومي اركيولوجيا الدعاية باعتبارها مكون بنيوي للمجتمع البرجوازي " حيث تطرق إلى انبثاق مفهوم مبدأ الدعاية من الناحية التاريخية والنظرية.

حسب هابرماس فالمنظر الحقيقي للفضاء العمومي هو الفيلسوف الألماني كانط في مقاله التأسيسي ما هو التنوير؟ فعملنا الأساسي يكمن في الوقوف على فرادة وراديكالية هذا النص التأسيسي أو بعبارة اخرى كيف نجح كانط في تأسيس مفهوم الفضاء العمومي. الحديث.

## الفضاء العمومي والفلسفة السياسية

في سياق النقاش الدائر بين مندسون وليسينغ، عرف كانط التنوير: بأنه خروج الإنسان من الوصاية. بمعنى أخر استعمال الإنسان لعقله بدون تدخل

أي عامل خارجي. فهذه الوصاية التي يخضع لها الإنسان ليست طبيعية: فالإنسان حباه الله بعقل يسمح له باكتشاف الحقائق. فالعقل إذا لم يتعلم يبقى في مرحلة الطفولة. فالتنوير يعني الارتقاء بعقول الناس إلى النضج عن طريق التعليم للوصول إلى الاستقلالية في إصدار الأحكام.

مع ذلك فالتحرر من الوصاية لن يكون شانا فرديا بقدر ما هو شان جماعي. لهذا فتقدم التنوير الجماعي رهين بشرط أساسي: استعمال عمومي للعقل، تبادل حر للأفكار والآراء، بطريقة شفوية أو كتابية. فالوصاية يمكن اعتبارها استبدادا روحيا لأنها لا تنفي حرية تداول الأفكار بل حتى حرية التفكير مادام أن كما لاحظنا أن العقل لا ينبعث إلا بالتواصل مع الاخرين.

انطلاقا من ذوات مستقلة في تفكيرها يتحرك أفق التحرر نحو المواطنين بأكملهم: فهذه الصيرورة لابد منها للوصول إلى الحرية.

## الدعاية جوهر الفضاء العمومي

مفهوم الدعاية يتدخل هنا: أن تفكر باستقلالية يعني أن تفكر بصوت عال. فتبادل الآراء والأفكار ينتج عنه فضاء تتقاطع فيه الآراء حيث الذوات العاقلة في تواصل دائم.

من جهة اخرى فالاستعمال العمومي للعقل يجعل مهمة المواطن مزدوجة فهو من جهة فاعل ومن جهة أخرى متفرج. فالعالم أصبح الذات العاقلة التي تستعمل عقلها بالإضافة إلى انه يشير إلى أي فرد عاقل. فالتقدير الكوني للآراء الذي أعطاه كانط جعله في منأى عن التصور النخبوي الذي يعلي من شان العلم مقبل الرأي فالكاتب يعطي نموذج القاضي الذي يتوجه إلى المستمع باعتباره فاعلا. لكن في نفس الوقت فهو متفرج حيث يقف أمام الناس ويقيم نفسه ممن خلال أقواله. فكل فرد باعتباره مواطنا يتموقع بين فاعل في الفضاء العمومي وفي نفس الوقت فهو قادر على التعليق وإبداء الرأي. فالاستعمال

الخاص للعقل يتجلى في المهام المدنية وبعيد كل البعد عن التأملات العمومية كما نستشهد بنموذج الضابط الذي" يتكلم حول مدى ملائمة أو نفعية أمر ما"فالفرق واضح بين دائرة الآراء ودائرة الأفعال. لابد من التذكير بان التنوير يتأسس على التفكير الذاتي أي بكل استقلالية مع غائية اكتشاف الحقائق بالإضافة إلى مايستلزم الاستعمال العمومي للعقل من تعدد الاراء وتبادلها في الفضاء العمومي.

من خلال ما قلنا سابقا يمكن القول بان التصور الكانطي للعقلانية والحقيقة مؤسس على المنظور البيذاتي وليس كما روج هابر ماس وابل أي اعتماده على المنظور الذاتي.

## التواصل السياسي

فممارسة التفكير يجب أن تكون منفتحة ومتجهة نحو تواصل عمومي. فالبناء الذاتي للرأي يكون متبوعا بالنقاش والجدل للتمييز بين الأفكار العقلانية والقابلة للممارسة والأخرى الغير العقلانية. فالإطار الذي يتحرك فيه الفضاء العمومي الكانطي هو إطار بيذاتي وليس ذاتيا محضا. في هذا الصدد فما تمثله الدعاية بالنسبة للسياسة هي ما يمثله الفكر الممتد بالنسبة للاستيطيقا: الشرق. فالحكم السياسي لن يحتاج إلى أن يتوحد مع نفسه مادام أن الفرد من وجهة نظر سياسية وبخلاف الاستطيقا هو جزء من الناس. من هنا نرى العلاقة بين دائرة الآراء ودائرة الأفعال: فالأولى سابقة على الثانية فالنتيجة هذا الأمر مرتبطة بعلاقة السياسة بما هو عمومي الشيء الذي يؤدي إلى ظهور دور أساسي مادام الأمر يسمح للناس باستعمار ل عقولهم وقدرتهم على صياغة حسنة في لقوانينهم التشريعية حتى ولو قدموا نقدا حادا لتلك التشريعات.

## النقد البناء

الجمهور ليس فقط لديه القدرة على التشريع، ولكن بالإضافة إلى ذلك، يمكن أن يسائل السلطة. ومن المهم أن نلاحظ أن الفضاء العام الكانطي لا يلغي الصراعات لأنه يعترف بتنوع وجهات النظر وتعدد الآراء حيث يمكن لها أن تتطور هذه الاراء في جو النقاش والجدل. فالأمر لا يتعلق برؤية مثالية تنفي واقع الصراعات الفكرية الخاصة بكل مجتمع المبنية على اختلاف الأفراد كما يبين ذلك راولز. فالفضاء العمومي هو المكان المفضل للنقاش والجدال ليس أراء الأفراد فقط بل حتى السلطة السياسية. فهو يقتضي وظيفة أخرى: هيئة نقدية للسلطة. فهذه الهيئة وسيطة بين الأفراد الذين يشكلون المجتمع المدني والدولة.

فالفضاء العمومي يستلزم أن تكون السلطة في خدمة الشعب ولأجل الشعب يعني من جهة السلطة تنبثق من الشعب ومن جهة أخرى السلطة تفكر في حاجياته وتبررها.

## كانط وهوبس

اشرنا إلى الجديد الذي أتى به كانط وشكل تجديدا في نظريات العقد الاجتماعي. على عكس ما نظر له هوبس في حالة الطبيعة حيث لاوجود للشعب فقط الدولة ولا شيء غير الدولة. فهو بس لم يعط لأي كان سلطة المراقبة أو التعليق على عمل الدولة. وحتى في حالة عدو وجود الأمن فلا يمكن للشعب التحرر من العقد لأنه أوتوماتيكي. فكانط ادخل الفضاء العمومي ليس فقط لأنه مضمون من طرف الدعاية بل لأنه أساسي ولان كانط يؤسس لعقلانية عمل الدولة ويخضعه لمراقبة الفضاء العمومي. ودعاة حرية التعبير في هذا التشبيه يكمل المسرحية التي حددها هوبز: الممثل تواجه الآن موقف المتفرج، والتي تتجسد في الشكل من الجمهور.

## كانط وروسو

فدور كانط في نظرية العقد الاجتماعي مهم وأساسي. فروسو أسس الدولة على الارادة العامة لكن لا مكان لفضاء العمومي فيها. فهي تلقائية وطبيعية: في ديمقراطية روسو فالتوافق الارادات تسبق الحجج والبراهين. فروسو يتخوف من النقاش إلى حد إقصائه من الإجراءات التشريعية لأنه يعتبر أن النقاش يدخل معه المصالح الفردية ويسمح بتشكيل إفراد شعبويين من شانهم أن ينحرفوا عن المصالح العامة. وفقا لهذا التصور فالشعب قوة تشريعية وليس نقدية. في حين أن كانط يولي أهمية كبرى للفضاء العمومي في تشكيل الآراء والأفكار. فالسياق مختلف بينهما فروسو نظر للديمقراطية المباشرة حيث السيادة للشعب في حين ان كانط نظر للملكية دستورية تتيح للشعب المشاركة في الحكم. فالجديد الذي أتى به كانط هو ربطه بين وظيفتي التشريع والنقد الشيء الذي يسمح بظهور فضاء عمومي حديث.

## فلسفة هابرماس: جوابا على سؤال ما هو التنوير؟..

لم يستعمل مفهوم الفضاء العمومي إلاّ مع هابرماس في أطروحته التي نشرت سنة ١٩٦٠ تحت عنوان "الفضاء العمومي اركيولوجيا الدعاية باعتبارها مكون بنيوي للمجتمع البرجوازي" حيث تطرق إلى انبثاق مفهوم مبدأ الدعاية من الناحية التاريخية والنظرية.

حسب هابرماس فالمنظّر الحقيقي للفضاء العمومي هو الفيلسوف الألماني كانط في مقاله التأسيسي ما هو التنوير؟ فعملنا الأساسي يكمن في الوقوف على فرادة وراديكالية هذا النص التأسيسي أو بعبارة اخرى كيف نجح كانط في تأسيس مفهوم الفضاء العمومي الحديث.

# اكسيل هونيث: سيرة ذاتية



اكسيل هونيث (١٩٤٩- ؟) ولد الفيلسوف الألماني في مدينة اسن بألمانيا عام ١٩٤٩، درس الفلسفة وعلم الاجتماع في بون ثم واصل دراساته الأكاديمية في جامعة برلين، وبعد ذلك التحق بمعهد ماكس بلانك واستقرفي الأخير بجامعة غوته بمدينة فرانكفورت لتدريس الفلسفة الاجتماعية. كان في بداية حياته الفكرية متأثرا بأستاذه يورغن هابرماس ثم عمل على تأسيس فلسفة اجتماعية جديدة تقوم على براديغم الاعتراف وأمست له شهرة عالمية في البلدان الاروربية والعالم الانغلوسكسوني وخاصة الولايات المتحدة الامركية وكندا وترجمت أهم أعماله إلى اللغتين الانجليزية والفرنسية.

ولهونيث العديد من الكتب أهمها: نقد مفهوم السلطة ١٩٨٥، الصراع من اجل الاعتراف ١٩٩٢، مجتمع الاحتقار: نحو نظرية نقدية جيدة ٢٠٠٢، حول راهنية فلسفة الحق لهيغل ٢٠٠١، التشيؤ ٢٠٠٥

لكن للأسف لم تترجم أعماله إلى العربية ولم يهتم به الفلاسفة العرب كما اهتموا بهابرماس.

## الاعتراف والعدالة

ترجمة نورالدين علوش - المغرب
www. passant-ordinaire. com/revue/38-349. asp
كاتب المقال اكسيل هونيث

لا يسع أي متتبع لتطور الفلسفة السياسية، في السنوا ت الأخيرة إلا أن يكون شاهدا على السيرورات النظرية التي من خلالها تتطور المفاهيم المركزية المواكبة لتحولات الاتجاهات المعيارية.

في نهاية الثمانينات، شكلت هيمنة الماركسية في التقليد القاري ونظرية العدالة لراولز في التقليد الانكلو ساكسوني مبدأ موجها للنظرية المعيارية للنظام السياسي بدون شك ولا مواربة: بالرغم من الاختلاف في التفاصيل، فالجميع يتفق على إزالة الفوارق الاجتماعية والاقتصادية الغير مبررة عقلانيا.

حيث تركت هذه الفكرة المؤثرة، التي تعبر عن الفكر الديمقراطي الاشتراكي مكانها لفكرة جديدة يصعب فمها للوهلة الأولى. فإزالة اللامساوات لا تمثل هدفها المعياري، بل الوصول إلى الكرامة أو تفادي الاحتقار. وكذلك التوزيع العادل للخيرات أو المساواة المادية.

فالانتقال من فكرة إعادة التوزيع إلى فكرة الاعتراف: هي حسب نانسي فرايزر انتقالا مهما من براديغم قديم إلى براديغم جديد. حيث الأول مرتبط بفكرة العدالة التي ترمي إلى تحقيق العدالة الاجتماعية من خلال إعادة توزيع الخيرات باعتبارها موجهات للحرية. أما الثاني فيحدد شروط المجتمع العادل الذي يهدف إلى الاعتراف بكرامة شخصية لأي فرد.

في المقال سأحاول رسم الخطوط العريضة، لنظرية العدالة التي تنطلق من البعد الاجتماعي والأخلاقي لضرورة الاعتراف الاجتماعي.

في المرحلة الأولى سأحاول تفسير لماذا هو ضروري الربط بين الاعتراف والعدالة الاجتماعية. في المرحلة الثانية سأتجه إلى التبرير النظري

للأطروحة؛أما في المرحلة الثالثة سأحاول نقل النظرية من المستوى المجرد إلى المستوى العملي ألان.

## ١- العدالة الاجتماعية والاعتراف

في الكثير من أعمالي لحد الآن، عملت على توظيف الفكرة المعيارية للاعتراف بالمعنى الوصفي تحديدا: يتعلق الأمر بالدفاع عن أطروحة مفادها أن الا نتظارات الأخلاقية المشكلة تفاعليا مع الذوات الأخرى تعتمد على الاعتراف الاجتماعي للآخرين، حيث الأخر ينظر إليه كوحدة عامة ومختلفة.

فأثار هذه الملاحظة السوسيو أخلاقية تطورت في اتجاهين: الأول تمحور حول الجمعنة الأخلاقية للذوات والثاني تمحور حول الاندماج الأخلاقي للمجتمع. فيما يخص نظرية جمعنة الذوات لنا الكثير من الأسباب المعقولة التي تدفعنا إلى القول، بان تكوين الهوية الفردية يمر عموما عبر مراحل استبطان نظم معيارية للاعتراف الاجتماعي: حيث الفرد يتعلم كيف ينظر إلى نفسه، باعتباره عضوا مميزا وجزءا لا يتجزأ من المجتمع عن طريق التفاعل الايجابي مع أقرانه. في هذا السياق فكل ذات اجتماعية هي بطريقة أولية مرتبطة بعالم مشكل من أشكال السلوك الاجتماعي المنظم من خلال المبادئ المعيارية للاعتراف المتبادل: فحينما تغيب قيم الاعتراف، يظهر الاحتقار والازدراء. وهذا ما يؤثر سلبا على تشكيل هوية الفرد. في الاتجاه المعاكس لمفهوم مناسب للمجتمع الذي ينتج عنه تداخل بين الاعتراق والجمعنة التي لا يمكن تمثيل الاندماج الاجتماعي؛ باعتباره صيرورة دمج منظم من خلال أشكال الاعتراف. في نظر أعضاء المجتمعات فهذه الأخيرة يمكن اعتبارها وحدات اجتماعية شرعية على أساس ضمانها لمختلف أشكال الاعتراف المتبادل.

من هنا فالإدماج المعياري للمجتمعات، لا يتم إلا بمأسسة مبادئ الاعتراف المحدد عن طريق أشكال الاعتراف المتبادل بين أعضائه المدمجة في الحياة الاجتماعية..

إذا سمحنا لهذه المبادئ النظرية الأخلاقية بتوجيهنا، سنصل إلى نتيجة تفرض نفسها أن أي ايتيقا سياسية أو أخلاقية للمجتمع؛ يجب تصورها بطريقة تعيد نوعية علاقات الاعتراف المضمونة من طرف المجتمع: العدالة أو السعادة لمجتمع، تقاس بدرجة استعداده لضمان لشروط الاعتراف المتبادل؛ التي في ظلها تشكل الهوية الشخصية للفرد وبذلك تنمى شخصيته في ظروف مواتية جدا.

بطبيعة الحال لا يمكن تمثيل إي اتجاه نحو ما هو معياري، باستخلاصنا النتيجة القائلة بان التعايش الاجتماعي المثالي ناتج عن اكراهات وظيفية موضوعية. بالإضافة إلى أن اكراهات الاندماج الاجتماعي، يمكن فقط فهمها على أنها مؤشرات لمبادئ ايتيقا سياسية أو أخلاقية على أساس أن هذه المبادئ نفسها تنعكس في انتظارت سلوكيات الذوات الاجتماعية.

عندما تحقق هذه العتبة أي توجه نحوها يكون مبررا. في هذه الحالة اختيارنا المبادئ الأساسية لتوجهنا نحو ايتيقا سياسية، لم يتم لأسباب امبريقية؛ لكن لسلوكات الانتظار الثابتة نسبيا التي من الممكن فهمها باعتبارها ودائع ذاتية لضرورات الاندماج الاجتماعي.

ربما لا نجانب الصواب كثيرا، اذا تحدثنا عن المصالح شبه متعالية للجنس البشري ونفس الأمر ينطبق على ما يسمى بالانبثاق الموجه لإزالة الاختلالات الاجتماعية وأشكال الإقصاء.

هذا يعني بان التجربة هي نفسها علمتنا: ان مضمون أي انتظارت للاعتراف الاجتماعي، يمكنها ان تتحول بسبب التحولات البنيوية للمجتمعات. فقط من خلال شكلها تقد م هذه الانتظارات على انها ثوابت انتربولوجية؛في حين أن اتجاهها ومصيرها يشير إلى نوع الاندماج الاجتماعي داخل المجتمع.

فهنا ليس المكان المناسب، للدفاع عن الأطروحة القائلة: بان التحولات البنيوية المعيارية للمجتمعات عليها أن تشير إلى قوة الدفع التي قدمها الصراع من اجل الاعتراف. بطريقة عامة يمكنني تصور على الأقل بالنظر إلى التطور

الاجتماعي إمكانية الحديث عن تقدم أخلاقي بمعنى أن شرط الاعتراف يشمل دائما تغيير القيم الذي يعمل على ضمان أسباب وحجج قوية في إطار التعبئة مما يؤدي إلى تزايد قوة الاندماج الاجتماعي. من اجل هذا لابد من الإشارة إلى أن المهمة الأساسية المعترف بها اجتماعيا هي تشكل لها من طرف المبادئ المعيارية المتصلة بالبنيات الأولية للاعتراف المتبادل داخل تشكل اجتماعي ما.

الاستنتاج الرئيسي اليوم هو أن أي ا يتيقا سياسية أو أخلاقية عليها الاشتغال على ٣ مبادئ للاعتراف التي تنظم مجتمعاتنا. وبالتالي فهذه الأشكال الثلاثة للاعتراف أي الحب والمساواة والمساهمة في المجتمع هي بمجموعها ما يشكل اليوم أبعاد العدالة الاجتماعية.

## ٢- المساواة وتحقيق الذات

بطريقة غير مباشرة، اشرت سابقا إلى طريقتي في تصور التبرير المعياري، لفكرة مفادها ان نقطة الانطلاق في تصور العدالة الاجتماعية يوجد بالأساس في نوعية علاقات الاعتراف المتبادل داخل المجتمع. في ما يخص المجتمعات الحديثة انطلق من مقدمة نظرية مفادها: أن المساواة الاجتماعية تسمح للجميع بتشكيل هويته الفردية. بالنسبة لي يعني هذا أن الهدف الرئيسي الذي نطمح إليه عندما نتحدث عن المساواة الاجتماعية هو السماح لأي فرد بتشكيل هويته الشخصية. فالسؤال المطروح الآن هو من اي نقطة مرجعية(ليبرالية) يمكن الوصول إلى الاستنتاج التالي: نوعية شروط الاعتراف الاجتماعي هي التي ينبغي أن تؤسس جوهر أي ايتيقا سياسية أو أخلاقية لآي مجتمع.

فكرتي كما اشرت إليها سابقا، هي علينا تعميم معارفنا النسبية للشروط الاجتماعية لتشكل هوية، في إطار نظرية أخلاقية من النوع المساواتي. في أي تصور يمكن الحديث عن الشروط التي تسمح لكل فرد بتحقيق ذاته وتشكيل هويته.

وعلى عكس راولز، فانا مقتنع بان تجميع الكثير من الحجج النظرية؛ لا يمكنه تعويض الإجراء المتمثل

في تجميع معارفنا لتعميمها وتطوير مفهوم الحياة الطيبة المرتكز على الذكاء والانية. على ضوء المعارف التي تمتلكها يمكن بناء نظرية، لكن لا يمكن أن نقدر في يوم من الأيام أن نعطيها طابعا شاملا عبر معطيات تجريبية أو افتراضات نظرية. لهذا فنظرية الصراع من اجل الاعتراف يمكن من الآن فصاعدا اعتبارها تصور غائي للعدالة الاجتماعية؛ كما أنها شكلا عاما للحياة السعيدة ذي طابعا افتراضيا وعاما.

باستخدام كل المعارف المتداخلة، فهذا المشروع الفكري هو حصيلة أشكال الاعتراف المتبادل؛ الذي تحتاجه الذوات حتى يتسنى لكل ذات تحقيق هويتها.

### ٣- المبادئ المعيارية للعدالة الاجتماعية

حتى ولو أن هذه الاستدلالات، التي قدمت الخطوط العامة للنظام المعياري للنظرية إزاء مشكل العدالة؛ فان المهمة الأساسية هي تحديد المبادئ الموجهة للعدالة الاجتماعية والذي من الواجب علينا إكمالها.

فسؤال معرفة كيف لهذه المبادئ، التدخل في تطور الصراعات الاجتماعية، يتطلب على الأقل نظرة إجمالية لبداية الحل. لحد الآن شرعت في تخطيط استدلالي حتى تصبح واضحة فلماذا الأخلاق الاجتماعية عليها أن ترجع إلى نوعية علاقات الاعتراف الاجتماعية. حسب تحليلي فالحجة الحاسمة تكمن في النظرية المؤسسة جيدا، التي مفادها أن تحقيق الاستقلالية الفردية منوط بتوفر الشروط الموضوعية لتطوير علاقة مع الذات، عبر تجربة الاعتراف الاجتماعي. فالترابط مع هذه التصور الايتيقي هوالذي يسمح بإدخال العنصر

الزمني في مشروع أخلاقيات المجتمع: بمعنى أن بنية علاقات الاعتراف تتغير مع مرور التطور لتاريخي.

هذا ما يدفع الذوات، اعتبار أبعاد شخصيتهم التي من خلالها لهم الحق في الانتظار الشرعي للاعتراف الاجتماعي، الذي يقاس من خلال النمط المعياري لإدماجهم في المجتمع وهكذا مع درجة اختلاف دوائر الاعتراف. وبالتالي يمكن تأويل أخلاقيات المجتمع، التي تناسب شكل من أشكال التعبير المعياري لهذه المبادئ في تشكل اجتماعي ما، تنظم الطريقة التي من خلالها يتم الاعتراف المتبادل بين الذوات.

فهذه الوظيفة التي هي تأكيدية وربما محافظة، تتناسب مع هذه النظرية التي على أساسها، يجب ان تشمل نظرية العدالة ٣ مبادئ من نفس القيمة التي تعتبر بدون شك ٣ مبادئ للاعتراف. وحتى يتسنى للفرد تحقيق استقلاليته لابد الاعتراف له بحاجاته وبحقه في الاستفادة من الحقوق ومن المساهمة في المجتمع. كما نفهم من هذه العبارة ان محتوى ما نسميه عدل هو يقاس كل مرة بنوعية علاقات الاعتراف بين الأفراد: يتعلق الأمر بعلاقة تتميز بالعودة إلى الحب فمبدأ الحاجة يفرض نفسه، في حين أن في العلاقات يتم الرجوع إلى الحق حيث مبدأ المساواة هو الذي يحظى بأولوية وفيما يخص(

علاقات من النوع التعاوني نطبق مبدأ التعويض؛بالخلاف مع دافيد ميلر الذي ينطلق من تعددية مقارنة بين ٣ مبادئ للعدالة ( حاجة، مساواة..) فالتوزيع الثلاثي الذي اقترحه لاعلاقة له بأي اتفاق بسيط مع نتائج البحث الامبريقي حول العدالة ولا مع الاختلاف السوسيو انطلوجي لأنماط العلاقات؛ بل بمعرفة الشروط التاريخية لتشكل الهوية الشخصية: لا ننا نعيش في إطار اجتماعي، حيث يمكن لكل فرد تطوير هويته عبر التأثير العاطفي، والتمتع بالحقوق وأخيرا التقدير الاجتماعي الذي يبدو نيابة عن الاستقلالية الفردية للأشكال الثلاثة للاعتراف، القلب النابض للنظرية المعيارية للاعتراف.

هناك نقطة أخرى اختلف معه، هي انه يعتبر أن هذه المبادئ الثلاثة لا يمكن فهمها إلا في إطار مبادئ التوزيع؛ التي من خلال الدوائر الخاصة تسمح بإعادة توزيع الخيرات المقدرة. في حين أنني اعتبرها قبل أي شيء ٣ أشكال من الاعتراف، بحيث أن هذه التصورات الخاصة والاعتبارات الأخلاقية يجب ربطها معا. وهذا لن يكون الا عندما تكون أشكال الاعتراف، تكون في أن واحد نتائج لإعادة توزيع بعض الخيرات التي أتكلم عنها بطريقة تختلف عن طريقة ميلر..

بالرغم من هذه الاختلافات. فهناك تقاطع بين هذين المقاربتين، من الواجب عدم نسيانها. بدون الرجوع إلى فرضيات غائية أو افتراضات أخلاقية، ينطلق ميلر من قناعة أن الفكرة الحديثة للعدالة عليها أن تحلل إلى ٣ جوانب كل جانب يحدد الطريقة التي نعامله بها كل إنسان. فهو يميز بين مبادئ الحاجة والمساواة والتعويض، بالطريقة التي افرق فيها انا بين المبادئ الثلاث الحب والمساواة القانونية والاحترام الاجتماعي. في كلا الحالتين لا يجب أن نندهش من رؤية تظهر في مكانين لمصطلح واحد

المساواة، لان هذا يمس المستويين لتصور للعدالة: المستوى الاعلى حيث أن الأفراد يطلبون الاعتراف المتبادل في حاجاتهم وفي الحقوق وفي مساهمتهم في المجتمع. أما المستوى الأدنى فمبدأ الاستقلالية القانونية هو الذي يلعب دور ما يقتضيه مساواة التعامل بينهم وهكذا بالمعنى الدقيق لكلمة المساواة.

إذن يمكن التعبير عن المستوى الاعلى، بطريقة متناقضة: اما عن طريق مبدأ لاستقلالية القانونية أو من خلال المبادئ الأخرى للاعتراف، البعيدة كل البعد عن المساواة بالمعنى الدقيق.

## الدور النقدي لتصور العدالة المرتكز حول نظرية الاعتراف

لكن السؤال الأساسي، يتعلق بمعرفة كيف يمكن لتصور للعدالة مبني على نظرية الاعتراف، يمكنه خارج طابعه التأكيدي أن يكون نقديا وتقدميا. فالسجال الذي دار بيني وبين نانسي فرايزر، يرتكز أساسا على سؤال معرفة أية شروط وعلى أساس أية نظرية، يمكن التعبير بطريقة معيارية عن التوجه الواجب اخده بعين الاعتبار، في تطور الصراعات الاجتماعية الحالية.

إلى حد هنا، لا نساءل إلا الدور التأكيدي الذي يلعبه تصور العدالة العامة في نطاق ما، محاولتها المحافظة على تعددية غير اختزالية لمبادئ العدالة في عصر الحداثة: نحن هنا أمام ٣ مبادئ مستقلة للاعتراف خاصة بكل دائرة، التي يتعين امتحانها باعتبارها نماذج معيارية مميزة للعدالة؛ حينما تكون الشروط البيذاتية للإدماج الشخصي لجميع الأفراد محمية.

في الحقيقة يمكن تسميتها بفضل مهارة التمييز أو ما يسميه وولزر فن الفصل، بالعدالة المحايثة، لم نقل شيئا حول البعد النقدي لتصور ما للعدالة، حينما يتعلق الأمر بالتقويم الأخلاقي للصراعات الاجتماعية. في الحالة الثانية لا يتعلق الأمر فقط بشرح تعدديته لمبادئ العدالة الموجودة والمتجذرة في ما هو اجتماعي؛ لكن الأهم هو تطوير معايير معيارية، انطلاقا من تصور تعددي للعدالة وبمساعدة هذه المبادئ في ا لتطورات الحالية، يمكن أن تنتقد على ضوء الإمكانيات المستقبلية.

أي واحد لا يريد الارتباك في عمل ذي نظرة قصيرة، له أهداف مشتركة مع الحركات الاجتماعية الحالية الأكثر تأثيرا لا يتسنى له تطوير أي معايير بالعلاقة مع الصياغات حول التقدم الأخلاقي للمجتمعات برمتها. بالفعل فتقويم الصراعات الحالية، يفرض تقدير خاص للحمولة المعيارية البادية في بعض المطالب الداعية إلى التغيير التي لاتستهدف المدي القصير بل تتعداه إلى المدى الطويل. من المهم التسجيل بان نظرية العدالة المجملة

من خلال الخطوط العريضة تندرج في إطار عام حول التقدم الذي يعيد الاعتبار للتأسيس الأخلاقي للمجتمعات. وانطلاقا من هنا يمكن رؤية مع أساس ليس نسبي فقط في سياق أن بعض الاكراهات الاجتماعية التي فرضت نفسها ومبررة بطريقة معيارية.

لسوء الحظ، فالوقت المعطي لي في هذا العرض لا يمكنني من إعطاء نظرة عامة عن مجريات أي تصور للعدالة. أعطيت حقيقة بدون فائدة في جوابي مؤشرات متناثرة بخصوص حاجة وإمكانية اى تصور لتطوير العلاقات الاجتماعية للاعتراف، لكن أنا لم أقدم سوى ملخص بسيط من شانه السماح لتصور العدالة المبني على نظرية الاعتراف، لتقديم حجج معيارية مبررة حول الصراعات الاجتماعية الحالية. في المقطع الذي قدمت فيه، بإيجاز علاقات الاعتراف في المجتمعات الحديثة الليبرالية انطلق بطريقة غير مباشرة من افتراضات تعنى بالتوجه الأخلاقي للتطور الاجتماعي. بالفعل فمبادئها الداخلية، لا يمكن اعتبارها نقطة الانطلاق شرعية ومبررة لمشروع اتيقا سياسي إلا إذا تتحرك في إطار اجتماعي مجدد لشكل أخلاقي عالي للاندماج الاجتماعي.

كما جميع منظري المجتمع المرتبط بمقاربة داخلية، الذين ينطلقون من شرعية النظام الاجتماعي الحديث: أمثال هيغل وماركس ودوركايم؛انطلق أنا من التفوق الأخلاقي للحداثة، حيث افترضت أن التأسيس المعياري هو حصيلة تطور في ماضي مختار برؤية

لم افعل سوى استحضاره، مرورا بالمعايير التي سمحت لي وصف الاختلافات بين دوائر الاعتراف كرافعة للتطور الأخلاقي: مع تشكل الدوائر الثلاث كل فرد تتزايد فرصه في المجتمع الجديد لتحقيق استقلاليته الفردية؛ لان بإمكانه تجريب استقلاليته الفردية عبر الدوائر الثلاث.

إذا كانت قناعات هذه الخلفية واضحة، فيمكننا الحصول على معيارين بمجموعهما يمكنهما تبرير فكرة تقدم في علاقات الاعتراف: من جهة لدينا

صيرورة الفردنة، إذن تزايد الفرص لتمفصل شرعي لمختلف مظاهر الشخصية؛ من جهة أخرى صيرورة الإدماج الاجتماعي أي إدماج تام للأفراد في المجتمع.

من السهل ملاحظة إلى أي نقطة هذين المعيارين مرتبطين بطريقة داخلية، بمقدمات نظرية واجتماعية لنظرية الاعتراف. حيث يعطى لهما إمكانيتين لتزايد الاعتراف الاجتماعي. اذا كان الإدماج الاجتماعي يتم عبر تأسيس علاقات الاعتراف، عبرها يحصل الأفراد على توافق اجتماعي لبعض مظاهر شخصيتهم ومن ثم أعضاء في المجتمع؛ فنوعية الإدماج الاجتماعي يمكن أن تتحسن بفضل الاعتراف ببعض مظاهر شخصية الأفراد بصفة عامة: إما عن طريق الفردنة أو عن طريق تزايد الإدماج الاجتماعي.

المهم بالنسبة للتحسين النوعي، يكمن قبل كل شيء في فك الاشتباك بين الاعتراف القانوني والتقدير الاجتماعي، على المستوى القاعدي هذه الفكرة في نفس الوقت اخترقت وبالتالي فجميع الأفراد لهم نفس الفرص في تحقيق ذواتهم عن طريق المشاركة في علاقات الاعتراف.

## تقويم التطورات الأخلاقية

هكذا قمنا بتبرير لماذا البنية التحتية الأخلاقية للمجتمعات الليبرالية الرأسمالية، يمكن اعتبارها نقطة الانطلاق شرعية في ايتيقا سياسية.

يبقى سؤال كيف يمكن تقويم التطورات الأخلاقية داخل هذه المجتمعات. من الواضح أن حل هذا المشكل لن يكون سوى في إطار نموذج المساواة الثلاثية الذي يظهر باعتباره حقيقة معيارية مع تمييز الدوائر الثلاث للاعتراف فما يسمى فيما بعد بالعادل سيقدر حسب هذه الدوائر سواء بالعلاقة مع فكرة جواب عن حاجة عاطفية ومساواة في الحقوق أو الإنصاف في التعويض؛ فمتغيرات التطور الأخلاقي داخل النظام الاجتماعي الجديد لا تعرف إلا بواسطة الدوائر الثلاث.

فعن طريق فكرة" القيمة المائلة" بالمعنى الذي أعطيناه سابقا في تقديمنا لدوائر الاعتراف. وبالتالي في مرحلة ثانية يمكن تبيان الدور النقدي لتصور عدالة مبني على نظرية الاعتراف، لا ينحصر في المطالب القانونية لهذه القيم الخاصة بالدوائر الاعتراف، لكن بالعكس جمع امتحان وضع الحدود بين دوائر القيمة. صحيح أنني اكتفيت بهذه التوضيحات البسيطة لحد الآن كما قلت سابقا، فالتطورات داخل العلاقات الاجتماعية للاعتراف تكتمل على مستوى الفردنة ومستوى الإدماج الاجتماعي. سواء بالنسبة لانفتاح لمظاهر الشخصية الجديدة في الاعتراف المتبادل بحيث يزداد التوافق الفردي الاجتماعي أو سواء بازدياد إدماج الأفراد في علاقات الاعتراف الموجودة، بحيث تزداد وتتسع حلقة الاعتراف المتبادل بين الأفراد.

مع هذا النظام الثلاثي للاعتراف الذي ظهر مع المجتمع الرأسمالي الحديث، لن نعرف جيدا اذا ماكان هذين المعيارين للتطور الأخلاقي يمكن أن نجدهما على صعيد الممارسة.

بالفعل فالدوائر الثلاث للاعتراف مرتبطة بمبادئ معيارية، حيث هذه الأخيرة تحتوي على ما هو عادل وما هو غير عادل. على هذه النقطة فالفكرة التي قمت بتقديمها سابقا هي الكفيلة بتحقيق ذلك فكل مبدأ من مبادئ الاعتراف يحتوي على" قيمة مائلة" خاصة حيث معناه المعياري يظهر في الوقائع عن طريق صراع متواصل لتأويله وتطبيقه التطبيق المناسب.

هكذا فممكن في اي لحظة، في داخل كل دائرة إثارة جدل أخلاقي جديد للخاص والعام الذي يروج لرأي خاص بالرجوع إلى المبدأ العام للاعتراف؛وهذا لم يتم أخده بعين الاعتبار. اذا كانت هذه القيمة المائلة لمبادئ الاعتراف أمام تكلف في تأويله الاجتماعي الذي إليه ترتبط نظرية الاعتراف المشروحة سلفا التي بإمكانها أن تاخد موقعا مهما باعتبار وظيفتها النقدية: أمام الممارسات الرائجة للتأويل التي تروج لما يوجد من

حالة وقائع خاصة ونوعية الذي يفرضه الاعتراف الأخلاقي لتوسيع دوائر الاعتراف لتشمل الجميع.

في الحقيقة أي نقد لن يسمح لنا بكسب وجهة نظر تمكننا من التمييز بين الأشكال المؤسسة وغير المؤسسة لما هو خاص إلا بعد ترجمة المعيار العام للتقدم المشروح سابقا؛ بالمعنى دوائر الاعتراف المتتابعة: يتم الاعتراف بأمر عقلاني وشرعي عبر إمكانية فهم نتائج تطبيقه على أساس إما ربح فردانيته أو الإدماج الاجتماعي. حتى ولو ان هذه الصياغات النظرية تذكرنا من بعيد بفلسفة التاريخ لهيغل، فان استعمالها لن يتم إلا في إطار شروط نظرية تسمح لنظرية الاعتراف أن تلعب اليوم دورا نقديا.

التحقق من المطالب الأخلاقية المبررة، تبدو مهمة لأي عمل كان الا يمكن ا ذا قمنا بوضع حدود حول مبادئ العدالة وبالرجوع إليها يمكن لآي مطلب أن يحوز شرعية كبيرة. في نموذجي هذا يتناسب مع فكرة التي حسبها نتحرك في مجتمعنا على أساس ثلاث مبادئ أساسية للاعتراف المختارة لقيمة مائلة معيارية نوعية خاصة به التي تسمح بمطالب الاختلافات أو حالات الوقائع المنسية لحد الآن.

من بين العدد الكبير من الاكراهات الخاصة، التي هي موضوع مطالب الاعتراف في الصراعات الاجتماعية. يجب اختيار تلك المبررة أخلاقيا وفي المرحلة الثانية لابد من استعمال معيار للتقدم مشروح ومقعد. نعم فالاكراهات لوحدها إلى توسيع علاقات الاجتماعية للاعتراف التي يمكن اعتبارها بطريقة لائقة معيارية: لأنها تذهب في معنى تجديد المستوى الأخلاقي للإدماج الاجتماعي.

فنقطتا المرجع هما الفردنة والإدماج الاجتماعي، تمثل المعايير التي بفضلها يمكن لآي امتحان أن يلتزم. نحتاج إلى معقولية لنتمكن من تطبيق معيار العلم للتقدم المشار إليه سابقا داخل دوائر ثلاث للاعتراف. بالفعل فمسالة التقدم

في تطبيق مبدأ المساواة لن يتضح إلا في إطار دائرة القانون الحديث وهذا لا يسري على المبدأين الآخرين للاعتراف كالحب والمساهمة في المجتمع.

كما في سياقات معيارية عديدة، من المفيد للمرة الأولى إعادة صياغة المعيار الايجابي إلى السلبي ومن ثم الانطلاق كمرجع فكرة إزالة العقبات المتناسبة: تقدم أخلاقي في دائرة الحب يمكن ان يعني هكذا إزالة بالتدريج كل التمثلات الخاصة بالأدوار الاجتماعية فهذه الأكليشيهات والانفعالات الثقافية التي تسبب قلقا في إمكانية التكيف المتبادل لحاجات الآخرين.

فيما يخص دوائر التقدير الاجتماعي، فأي تقدم سيعني مسائلة جذرية للبناءات الثقافية التي كانت في ماضي الرأسمالية المصنعة، حيث كانت تهتم فقط بما هو جدير أن يكون عملا اجريا. لكن أي نموذج لتقدم مبني على التمايز الصناعي يجد نفسه أمام صعوبة التي أحب أن أناقشها للختم لأنها توضح كل الصعوبة التي تواجهني.

في عرض حالة مبدأ مساواة التعامل أمام العدالة في دائرة التقدير المرتبط بالعمل، عرف تقدما مع بناء الدولة الاجتماعية؛ يظهر إلى أي حد التطورات الأخلاقية في النظام الاجتماعي الحديث يمكنها ان تؤدي إلى وضع حدود جديدة بين اختلافات دوائر الاعتراف: لان لا يساورنا الشك بان هذا في مصلحة الطبقات المهددة دائما بالأزمة الاقتصادية، من اقتطاع جزء من الوضع الاجتماعي المبني على العمل وتحويله إلى واجب الاعتراف بالحقوق. في أي حالة من تحولات الحدود لا يمكننا التكلم عن التطور الأخلاقي إلا إذا كانت الشروط الاجتماعية لتكوين الهوية الشخصية تتحسن باستمرار لجميع أفراد الطبقات عبر الانتقال الجزئي على مبدأ جديد.

يظهر سواء خاصة، صيرورة توسيع الحق أي اتجاهات إلى توسيع المبدأ القانوني للمساواة المختارة من قدرة التدخل في دوائر الاعتراف الأخرى للقيام بإصلاحات ومن ثم ضمان الحدود الدنيا للهوية الشخصية. من هنا يسمح بمعرفة

المنطق الأخلاقي، مصدر الانتقال الحدود باعتبار ما يجري يتم انطلاقا من دائرة الحق لتوجيه الدوائر الأخرى: لان كما المبدأ المعياري للحق الحديث يعتمد على مبدأ الاحترام المتبادل بين الأشخاص المستقلين له في الأصل طابعا غير شرطيا حيث جميع الأفراد المعنيين يستفيدون منه اثر ملاحظتهم أن الشروط الضرورية للمحافظة على الاستقلالية الفردية غير محمية بما فيه الكفاية.

فالصراعات الاجتماعية لانتزاع حقوق اجتماعية التي اشرنا إليها سابقا، ليست هي الأمثلة الوحيدة التي توضح صيرورات توسيع دائرة الحق المنطلقة من الأسفل. هناك أيضا النقاشات التي تشعبت كثيرا حول الضمانات القانونية لمبدأ المساواة المتبادل في التعامل داخل الأسرة: فالحجة المهمة بغض النظر عن الهيمنة الذكورية في الحياة الخاصة، لن يتمتع النساء بشروط تحديد ذاتي إلا إذا أخذت هذه الشروط طابع حقوق تعاقدية ومن ثم تصبح واجب يخص الاعتراف القانوني.

نستنتج من خلال تأملات حول تصور لعدالة مبني حول نظرية الاعتراف، أن يضطلع بوظيفة نقدية ليس فقط في ما يتعلق بمسالة الدفاع القانوني للتطورات الأخلاقية في دوائر الاعتراف. نحتاج كذلك إلى امتحان تأملي للحدود المقامة بين المناطق لمختلف مبادئ الاعتراف. لان الشك لن يرفع إلا بتقاسم العمل المبني بين الدوائر الأخلاقية التي لن تؤثر على إمكانيات الاستقلالية الفردية.

وليس نادرا أي تساؤل يصلنا إلى نتيجة مفادها: أن توسع الحقوق الفردية هو الضروري عندما نكون تحت تصرف مبادئ الحب أو المساهمة لا تضمن بما فيه الكفاية شروط الاحترام والاستقلالية.

الروح النقدية لأي تصور للعدالة، هنا سيدخل في صراع مع وظيفته الوقائية مادام أن جميع الشرعيات الأخلاقية تصب في مصلحة انتقالات الحدود التي تحتوي أيضا على ضرورة الحفاظ على التمييز بين الدوائر: لان

شروط تحقيق الذات في المجتمع الحديث، ليست كما رأينا سابقا مضمونة فقط اجتماعيا عندما يدخل الأفراد في تجربة الاعتراف المتبادل ليس فقط لاستقلاليتهم بل أيضا لحاجاتهم الخاصة وقدراتهم النوعية.

## مجتمع الاحتقار: نحو نظرية نقدية جديدة

يعتبر الفيلسوف الألماني اكسيل هونيث، من ابرز ممثلي الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت التي يديرها الآن بعد أستاذه هابرماس.

اصدر أخيرا كتابا جديرا بالقراءة عنونه "مجتمع الاحتقار: نحو نظرية نقدية جديدة "عن منشورات الاكتشاف سنة ٢٠٠٦.

فانطلاقا من مفهوم الاعتراف ( الصراع من اجل الاعتراف ٢٠٠٠ ) فتح أفاقا جديدة في النظرية النقدية عامة وفي براديغم التواصل الذي طوره هابرماس خاصة. للأسف هذا الأخير لم يبرز بما فيه الكفاية الطابع الصراعي لما هو اجتماعي، في حين أن الفيلسوف اكسيل هونيث أكد أن الصراع من اجل الاعتراف" يعني بالدرجة الأولى إرادة الوجود التي تكشف وتشجب الأمراض الاجتماعية والمفارقات الناشئة للمجتمع الرأسمالي.

في رأي اكسيل هونيث، فادورنو بعمله على اخذ مسافة على ما هو اجتماعي وبالتالي حقل أفعال قابلة بان يكون سلطة مضادة لمبدأ الهيمنة الذي عمل على وقف أية إمكانية للنظرية النقدية للحفاظ على رابط الممارسة المؤسسة على مشروع التحرر.

إذن يعتمد اكسيل هونيث في نظريته النقدية الجديدة على براكسيس يرتكز على الطابع الصراعي لما هو اجتماعي.

لهذا نجده يعود إلى أستاذه هابرماس الذي وطد العلاقة بين النظرية والممارسة للحفاظ على الطابع التوافقي التذاوتي مقابل العقل الاداتي. حيث تم

تعويض براديغم الإنتاج ( عند ماركس) ببراديغم التواصل عند هابرماس؛ لكن هذا الأخير لم يبرز جيدا الطابع الصراعي لما هو اجتماعي.

مع ذلك فإبراز هذا المفهوم الذي يسمح بتعريف ما هو اجتماعي بطريقة كافية أي استثمار حقل الصراعات والمواجهات التي تكون مادته الأساسية، التي تتموقع في أصوله. مع العلم أن فوكو اقترب من هذا المفهوم لكن بطريقة دقيقة، الشيء الذي يجعل اكسيل هونيث يندرج في التقليد الألماني الفلسفي: كارل ماركس وهيغل وزيمل.

فمن خلال ديالكتيك الصراع، يرى اكسيل هونيث امكانية فهم ما هو اجتماعي. بالفعل ففهم هذا الأخير من خلال اللغة، يعتبر حسب هونيث اجراء اختزالي وذاتي وهو في الأخير خطا ابستيمولوجي؛ متناسين دعوة أشكال التفاعل غير الخطابي أي جميع التعابير الاشارية والرمزية والجسدية للتفاعل الاجتماعي.

فيما يخص الأسس الممكنة لنظرية نقدية جديدة يؤكد هونيث على حضور مفهوم الاعتراف على أساس الاعتراف والخطاب، بالنسبة له اية نظرية اجتماعية تشتغل على عكس هذا المفهوم فهي في الواقع تنكر معيش المجتمع.

من خلال أمراضه الاجتماعية يفهم هونيث " العلاقات والتطورات الاجتماعية التي تؤثر على تحقيق الذات"( ص١٧٩) فهذه الأمراض تظهر على شكل استيلاب اي من خلال اغتراب ذواتنا عن نفسها، هذا من خلال شروط حياتنا وعلاقتنا مع الآخر ومع العالم. فهذه الفكرة تواجه التقليد الذي رسخته مدرسة فرانكفورت بسيطرة العقل الاداتي.

ونفس الأمر ينطبق على استاذه هابرماس الذي شخص جيدا استعمار العالم المعيش من طرف الأنساق في إطار عقلانية اداتية.

فما يريد هونيث إبرازه بالاعتماد على مفهوم الاعتراف وبمحاولته إبراز العلاقة بين اللاعدالة والإمراض الاجتماعية هو ان: تطور المجتمع النيو ليبرالي

يندرج في سياق تصبح شروط تحقيق الذات على الأقل ملوثة وربما تشكل نقطة اللاعودة.

فهذا التوجيه جعله يبقى في إطار تقليد فلسفي ألماني يرتكز على جدلية كائن/وجود أو بالا حرى على الجدل السلبي أو الانفصال. فمفهوم الهوية أو اللاهوية هو الذي يقدم لنا مفهوم الاعتراف. بالتحديد إبراز الطابع الذاتي المشار اليه. فاللاعتراف هو اللا وجود بالمعنى الاجتماعي للكلمة ( ص٢٢٥).

فهذا اللاوجود أو الوجود غير المرئي حسب هونيث، يمكن فهمه باعتباره لا تمثيل للآخر أو بالا حرى فهذا الدخول المسدود إلى تمثيل الآخر؛ يعني أن الآخر ليس له وجود لأنه مشار إليه انه غير قادر على ان يذكر بانه موجود أو ما هو اشد: غير قادر على ان يكون معينا لانه شفاف عير مرئي.

في الفصل السابع حيث يعرف الكاتب مفهوم الاعتراف، انطلاقا من صورة ممثلة لما هو غير مرئي معالجا بإيجاز سريع الاستعارة المقلوبة أي مفهوم المرئي. هذا الأخير يتضمن شكلا أوليا لتحقيق الذات.

فالاعتراف المرئي الاجتماعي يستلزم بالتالي اعترافا اجتماعيا. وفي نفس الوقت يقيم هونيث بالتمييز بين عرف واعترف؛حيث يشير إلى أن الاعتراف بشخص يتضح أكثر بالاعتراف "يقيمته الاجتماعية".

برجوعه إلى أسس ميتا فزيقا الأخلاق، يذكرنا هونيث بالاحترام الذي يدعو له كانط. وباعتماده على أعمال لويس اتوسير يذكرنا هونيث بان هذا الأخير اهتدى إلى أن اي ممارسة للاعتراف العام يشكل في الأخير الميكانيزم المعياري لكل أشكال الايدولوجيا(ص٢٤٦).

بالرجوع إلى الدلالة المزدوجة للذاتية، خلص التوسير إلى أن الفرد يصير ذاتا عندما يخضع لمعايير اجتماعية وانتظارات مجتمعية التي تشكل مع انتظارت أخرى للفرد هويته الاجتماعية.

في الفصل المخصص لتناقضات الرأسمالية (ص ٢٧٥-٣٠٣)يقترب كثيرا من تحليلات بارسونز الذي يعتبر ان قدرات تحول المجتمع الرأسمالي لا تكمن فقط في حاجة التقويم المنهجي للرأسمال بل في ما يسمى " فائض المصداقية" الاتي من دوائر الاعتراف. حسب هونيث يمكن الحديث ألان عن ثورة نيوليبرالية من شانها تشجيع ظهور نتائج متناقضة علينا مواجهتها .. فهذه الآثار الجانبية لها تأثير على مبدأ الفردانية.

هكذا يذكرنا هونيث بمفهوم فيبر للعقلانية وتأثيرها على المجال الاجتماعي والعاطفي، في حين أن مفهوم الفردنة لدى دوركايم يرجع إلى صيرورة استقلالية الأفراد في مجتمعهم وهذا ما يشكل بالنسبة لزيمل إمكانية الأفراد في التعبير عن أفكارهم وقناعاتهم.

هذه الحرية المكتسبة بالنسبة لهونيث كما ذكر جورج زيمل، من شانها أن توصلنا إلى قيم عابرة أو قيم خيارات. نحن الآن أمام "عودة الفرد" التي ترتكز أساسا على صيرورة الفردنة؛ فهذه الصيرورة عمل هونيث على ربطها بالتوافق مع نظرية العلاقة الموضوع لمفهوم الهوية ما بعد الحداثة.

بالنسبة لهونيث التطورات الاجتماعية فرضت على الفرد تكيفا وعودة إلى الذات مطورا انفتاحه على العالم ومرونة داخلية. فإذا كنا أمام "انا "أكثر حياة وأكثر ثروة، فنحن أيضا أمام ذات أصبحت متعددة الأبعاد. فقدرة هذه الأخيرة على تدبير هذه الهويات المتعددة هو الرهان الأكبر الذي تواجهها أمام الانشطارات والتقطعات؛ التي لا تتوانى عن قلب توازنها بوضعها أمام اختيار دائم الذي يلتزم باتيقاها الشخصية وسبب وجودها.

**المراجع:**


- اكسيل هونيث الصراع من اجل الاعتراف منشورات سيرف ٢٠٠٠
- جورج زيمل فلسفة المال باريس ١٩٩٩

## انطونيو نغري: سيرة ذاتية

هو فيلسوف وسياسي ايطالي معاصر نشأ ببادوا سنة ١٩٣٣ بايطاليا. تأثر كثيرا اسبينوزا وماركس. اخر أعماله: الامبراطورية مع الفيلسوف الامركي هاردت الصادرة ٢٠٠٠، وقو العبد فايارد ٢٠٠٠، الحرب الديمقراطية في عصر الامبراطورية مع الفيلسوف الامريكي هادرت منشورات الاكتشاف ٢٠٠٤، صراعات وبيوسلطة في عصر العولمة نوذج امريكا اللاتينية مع الفيلسوف غيوسبو كوكو منشات امستردام ٢٠٠٧، إلى اللقاء الاشتراكية منشورات ٢٠٠٧سوي.

### كتاب الامبراطورية

يعتبر كتاب "الامبراطورية" للفيلسوفين الايطالي نغري والامركي هارت، من اكثر الكتب السياسية رواجا في العالم؛ ونفس الأمر ينطبق على كتاب الجموع.

فهذه الكتب تعكس اهتمامات الفيلسوف الايطالي بكل من الفيلسوف الهولندي اسبينوزا –(١٦٣٢-١٦٧٧) والفيلسوف الألماني كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣). والأمر يتعلق بتأسيس لتيار جديد: ما بعد الماركسية؛ لا يقطع مع ماركس المؤسس ولكن يطعمه بافكار دولوز وفوكو. واستطاعت أعمال نغري أن تجذب الاهتمام إليها خاصة في فرنسا حيث ناقشت المجلة التي يديرها الاقتصادي يان مولييه بوتانغ اطروحاته.

فالإمبراطورية كما ناقشها نغري ستكون الشكل النهائي للرأسمالية المعولمة، ومختلفة عن شكل الإمبراطوريات السابقة. فالدول — الأمم حتى الدول القوية منها (أميركا) لن تتمتع بالهيمنة والنفوذ كما كانت في السابق.

فالإمبراطورية تتحرك بمنطق دائم الحركية في داخل شبكات جذمورية ( بتعبير دولوز) : "فهي جهاز لا مركزي ولا متمركز يدمج كل الفضاء العالمي داخل حدوده المفتوحة والمتوسعة دائما".

الإمبراطورية ستتحول إلى سلطة مطلقة. فالمكانة المهيمنة التي يحتلها "العمل غير المادي" بمعنى "شكل أخر من العمل الذي يبدع لنا مواد غير مادية مثل المعرفة والإعلام التواصل أو أيضا الانفعالات العاطفية" سيكون الصفة السوسيو الاقتصادية للمميزة لهذه الإمبراطورية.

مع ذلك فهناك إمكانيات للتحرر من داخل الإمبراطورية، " من قبيل مقاومات ونضالات الجماهير ". التي بدأت تتحرك وتتشكل بكل قوة.. هكذا تظهر الجموع على شكل مجموع ذوات متفردة. فالمواجهة مع المؤسسات القائمة هي ما يشكل هوية الجموع.

وهارت ونغري يقدمان رؤية أخرى للعالم. على كل حال في مركزة على ما هو جديد، لكن لاي هتمان كثيرا بالطابع التركيبي للواقع وهما بعيدان كل البعد عن الاتجاهات الجديدة. وامام تجاوزات النزعة لا مؤسساتية التي تواجهها الحركات التخريبية كان لهما الفضل في إبراز البعد الإبداعي للذوات الفردية. لكن فقط بالتركيز على ما يتحرك فهما تفادا سؤال المؤسسات الحامية لحقوق الأفراد والجماعات.

وقد ناقشا في كتابهما مسالة التعددية الإنسانية. لكن الجمع بين الماركسية والنيتشوية سيسمح بظهور سلبيات الاتجاهين معا : من جهة رؤية أكثر انسجاما من الماركسيين (الإمبراطورية)، ومن جهة أخرى سيؤدي إلى تشتت الرفض المستلهم من نيتشه (الجموع). فالعالم يبدو أكثر انسجاما في

حين أن الجموع أكثر تشتتا . في حين في كتابهما الثاني "الجموع"ستكون هذه الجموع تتميز بطابع التحرك الجماعي . فهذا الانسجام المفترض بين الذوات المتفردة والفضاء المشترك بينها يعتبر من قبيل الخيال وقصص نويل السحرية .

مترجم عن http: //www. preavis. net/breche-numerique/article1508. html

## البيو سلطة في مجتمع المراقبة

هيأت مختلف أعمال الفيلسوف الفرنسي فوكو ، المجال الحقيقي لامتحان آليات السلطة الامبريالية . في المرحلة الأولى مكنتنا تلك الأعمال من التعرف على الانتقال المهم الذي عرفته المجتمعات الحديثة من المجتمع الانضباطي إلى مجتمع المراقبة . فالمجتمع الانضباطي هو الذي يتم فيه بناء التحكم الاجتماعي عن طريق شبكة متشعبة من الأجهزة التي تنتج وتنظم العادات والتقاليد والممارسات المنتجة . حتى يعمل هذا المجتمع ويخضع افرده للسلطة ولآليات الإدماج أو الإقصاء من خلال الأجهزة التأديبية مثل -السجن ، المعمل ، الملجأ ، الجامعة . المستشفى . . - التي تهيكل الفضاء الاجتماعي وتسمح بظهور منطق داخلي يناسب العقل التأديبي . فالسلطة الانضباطية تمارس سلطتها من خلال رسمها لحدود الفكر والممارسة وعن طريق معاقبة الممارسات المنحرفة وترويج الممارسات الصائبة .

يرجع فوكو في تحليلاته إلى النظام القديم والمرحلة الكلاسيكية من المجتمع الفرنسي ليوثق ظهور المجتمع التأديبي ؛ لكن يمكن القول بان المرحلة الأولى من التراكم الرأسمالي في مجمله تم تحت هذا النوع من المجتمع . أما مجتمع المراقبة فيمكن فهمه من خلال تطوره في أجواء نهاية الحداثة أو ما بعد الحداثة ومن خلال آليات التحكم الديمقراطي وهي دائما محا يثة للحقل الاجتماعي ومنتشرة في عقل وجسد المواطن .

فسلوكات الإدماج أو الإقصاء الخاصة بالسلطة أصبحت مستبطنة داخليا لدى الأفراد أنفسهم. فالسلطة أصبحت تمارس دورها انطلاقا من آليات مباشرة تنظم العقول ( أجهزة الاتصال شبكات التواصل.. ) والأجساد ( الامتيازات الاجتماعية، المساعدات الاجتماعية.. )

من اجل استلابهم بالكامل انطلاقا من معنى للحياة ورغبة الابداع. هكذا يتميز مجتمع المراقبة بتكثيف وتعميم الأجهزة المطبعة للنظام التأديبي التي تحرك ما بداخل ممارساتنا وعاداتنا اليومية. لكن على عكس النظام التأديبي، فالمراقبة تتوسع خارج البنيات المهيكلة للمؤسسات الاجتماعية عن طريق الشبكات المرنة والمتغيرة.

في المرحلة الثانية تسمح لنا أعمال فوكو بمعرفة الطبيعة البيو سياسية للبراديغم الجديد للسلطة. فالبيو سلطة هو شكل جديد من السلطة الذي ينظم الحياة الاجتماعية من الداخل بتتبعها وبتأويلها وبتمثلها وإعادة صياغتها. فالسلطة لن تتحكم بالكامل في الحياة الاجتماعية الا اذا لعبت دورا ادماجيا وحيويا وجعلت الفرد يقبلها عن طيب خاطر. كما يقول فوكو " الحياة أصبحت الآن.. موضوع السلطة".

فدور السلطة الأساسي هو الاستثمار فيها من كل الجهات، ومهمتها الأولى هو إدارتها. فالبيو سلطة أصبحت هكذا وضعية رهانها الأساسي هو الإنتاج وإعادة إنتاج الحياة نفسها.

فكلا أعمال فوكو تتكامل فيما بينها في اتجاه ان مجتمع المراقبة هو وحده الذي تبنى المفهوم البيو سياسي باعتباره أرضية مرجعية.

في مرحلة الانتقال من المجتمع التأديبي إلى مجتمع المراقبة، اتضحت معالم براديغم جديد للسلطة، بحيث أصبح المجتمع هو مجال البيو سلطة. في المجتمع التأديبي نتائج تكنولوجيا البيو سياسية كانت جزئية ؛في سياق أن معايير الضبط الاجتماعي تتم في وسط مغلق وهندسي وكمي. فالمجتمع الانضباطي

يثبت الأفراد في أطار مؤسسات؛ لكن لم ينجح في دفعهم بالكامل إلى الانخراط في ممارسات وجمعنة إنتاجية. لم تصل بالكامل إلى دمج عقول وأجسام الأفراد. إلى حد تنظيمهم وتاطيرهم كلية في أنشطتهم.

في المجتمع التأديبي تميزت العلاقة بين السلطة والفرد كونها علاقة سكونية: فالانتشار التأديبي للسلطة يوازن مقاومة الفرد. بالمقابل عندما تصير السلطة بيو سياسية فمجموع الهيئات الاجتماعية تقبل بطواعية النظام. فالعلاقة مفتوحة ونوعية وعاطفية. فالمجتمع الذي يرزح تحت سلطة ترجع إلى المراكز الحيوية للبنيات الاجتماعية وصيرورات تطورها تتصرف باعتبارها جسدا اجتماعيا واحدا. حينئذ تتصرف السلطة باعتبارها مراقبة تكتسح أعماق الوعي وأجساد السكان والتي تتوسع عبر إدماج كلي للعلاقات الاجتماعية.

في مرحلة الانتقال من المجتمع التأديبي إلى مجتمع المراقبة، يمكن القول بان علاقة الاستلزام المتبادل للقوى الاجتماعية التي تبحث عنها الرأسمالية في تطورها قد تحققت بالكامل. فأشار ماركس إلى ما يشبه ذلك في ما أ سماه بالانتقال من المرحلة الأولى حيث تجد الرأسمالية نفسها في مرحلة أولى ملزمة بان تخضع تلك الأسس التي لا تناسب سيطرتها دون تغييرها بحيث ان السيطرة تتم بشكل خارجي ايsubsomption formelle وفي مرحلة ثانية وبعد ان تستطيع القضاء على تلك الأسس تصبح الرأسمالية متحكمة في صيرورة الإنتاج من الداخل subsomption réelle lsubsomption reelle " وفي ما بعد عمل فلاسفة فرانكفورت على تحليل هذا الانتقال سيطرة الرأسمالية على المجال الثقافي تحت المظهر الشمولي للدولة أو فعليا في جدل للأنوار.

على كل حال فمرحلة الانتقال التي نرجع إليها مختلفة تماما: عوض التركيز على البعد الأحادي للصيرورة التحكم الرأسمالية التي كتب عنها ماركس والتي تم توسيع افقها أكثر مع مدرسة فرانكفورت. فالمرحلة الانتقالية

التي كتب عنها فوكو تعالج مفارقة التعددية والتنوع – وفي نفس السياق تأتي محاولة دولوز وغاتاري لتطوير تلك المقاربة-

فتحليل هذه الصيرورة subsomption reeelle يجب ان يفهم انه ليس استثمارا في البعد الاقتصادي أو الثقافي للمجتمع، لكن بالأحرى استثمارا للبيو الاجتماعي نفسه. وعندما تهتم بأنماط التأديب أو المراقبة تهتز الصورة الخطية والشمولية للمجتمع الرأسمالي. المجتمع المدني يتم احتوائه من طرف الدولة.

لكن نتيجة هذا، هو إطلاق عناصر كانت في السابق منظمة ومتوسطة إعلاميا في المجتمع المدني: فالمقاومات وردات الفعل ليست هامشية بل نشيطة في قلب المجتمع الذي ينفتح على شبكات؛ فالوجهات الفردية قد تمت فردنتها إلى ألف مسطح. هذا وضحه فوكو ضمنيا وعمل دولوز وغاتاري على توضيحه مباشرة – وبالتالي مفارقة السلطة التي تحاول تجميع وتوحيد كل عناصر الحياة الاجتماعية في نفس الوقت تعمل على ابراز تعددية وفرادا ت غير متحكم فيها.

فنظريات مجتمع المراقبة والبيو سياسي تعمل على وصف المظاهر الأساسية لمفهوم الإمبراطورية: حيث هذا المفهوم هو الاطار الذي يجب ان تفهم فيه عالمية الأفراد والغاية التي يتجه إليها هذا البراديغم الجديد من السلطة.

هناك شرخ يتسع بين الإطارات النظرية القديمة للقانون الدولي والحقيقة الجديدة للقانون الامبريالي. كل عناصر الوساطة للصيرورة اندثرت في الواقع، حتى ان شرعية النظام الدولي لم يتم بناؤه عبر توسطات، لكن يجب ان يفهم في الحال في تنوعه. هذا من خلال وجهة نظر قانونية. عرفنا حينما يظهر المفهوم الجديد للحق في سياق العولمة ويقدم على انه قادر على معالجة كل العالم باعتباره وحدة نسقية وحيدة، يجب افتراض مباشرية (بدون واسطة) سابقة وتكنولوجيا مرنة ومناسبة ومولدة.

حتى ولو ان حالة الاستثناء وتقنيات الشرطة تشكل النواة الصلبة والعنصر الجوهري للحق الامبريالي الجديد وهذا النظام الجديد ليس له علاقة بأي حيل قانونية للدكتاتوية اوالنظام الشمولي الذي تم وصفه جهارا وعلانية من طرف الكتاب. بالعكس فسلطة القانون لازالت تلعب دورا مركزيا في سياق التطور المعاصر: الحق يبقى جاري العمل به وبالتحديد عن طريق حالة الاستثناء وتقنيات الشرطة يصبح إجراءا. فالأمر يتعلق بتحول راديكالي يكشف عن العلاقة غير التوسطية بين السلطة والذوات وتبرهن في ان على استحالة التوسطات السابقة والتعدد الزمني غير المتحكم فيه للحدث. السيطرة على المجالات الكونية المحدودة تسمح باختراق أعماق العالم البيو سياسي ومواجهة عالمية عير متوقعة: على أساس اي تحديدات يمكن لقانون فوق دولي الجديد أن نعرفه.

من وجهة هذا الرأي فالسياق البيو سياسي لهذا البراديغم الجديد يحتل موقعا مركزيا في تحليلنا. وهذا ما يعطي للسلطة اختيارا ليس بين الطاعة والتمرد أو بين مشاركة سياسية شكلية أو المقاطعة؛ لكن أيضا لجميع بدائل الحياة والموت، الثراء والفقر، الإنتاج وإعادة الإنتاج الاجتماعي الخ.

الصعوبات الكبيرة التي تواجه المفهوم الجديد للحق من تقديم هذا البعد لسلطة الإمبراطورية واعتبار عدم قدرته على المساس بالملموس بالبيو يسياسي في جميع مظاهره المادية؛ فالحق الامبريالي لا يمثل إلا جزئيا الخطاطة التحتية للدستور الجديد للنظام العالمي. ولا يمكن تصور المحرك الذي يحركه. لهذا فتحليلنا سينصب على البعد الانتاجي لبيو سلطة.

## انتاج الحياة

مسالة الإنتاج في علاقة مع بيو سلطة ومجتمع المراقبة؛ تكشف على كل حال مظاهر القصور التي تعتري المفكرين الذين سبق ان اشرنا اليهم.. علينا توضيح الأبعاد الحيوية أو البيو سياسية لأعمال فوكو في علاقة مع ديناميكية

الإنتاج. في الكثير من كتابات الفيلسوف فوكو في السبعينات كشفت عن أن لن نفهم اطلاق المرور من المجتمع التأديبي إلى مجتمع المراقبة بدون ان ناخذ بعين الاعتبار التحول الذي طرأ على المجال البيو سياسي في خدمة التراكم الرأسمالي. : " فمراقبة المجتمع لأفراده لا تتم فقط عن طريق الوعي أو الايدولوجيا لكن كذلك من خلال الجسد وفي الجسد.

فما يهم المجتمع الرأسمالي هو البيو سياسي أكثر ما هو بيولوجي وجسدي.

من أهدافه المركزية في أبحاثه في تلك المرحلة هو تجاوز كل القراءات المادية التاريخية التي، تعتبر مشكل السلطة وإعادة الإنتاج الاجتماعي، تتم في بنية فوقية ومختلفة عن البنية التحتية الأساسية للإنتاج.

يحاول فوكو ان يرجع مشكل إعادة الإنتاج الاجتماعي وجميع عناصر البنية الفوقية في حدود البنية الأساسية. ومحاولة تحديد هذه الأرضية ليس بتعابير اقتصادية بل بتعابير ثقافية وجسدية وذاتية. يمكن ان نفهم كيف يتحقق ويكتمل تصور فوكو للكل الاجتماعي، في مرحلة لاحقة من عمله يكتشف الخطوط الصاعدة لمجتمع المراقبة بكونها صورة لسلطة نشيطة عبر بيو سياسي شامل في المجتمع. على كل حال لم يستطع فوكو التحرر من الابستمولوجية البنيوية التي وجهت أبحاثه من البداية إلى النهاية. عن طريق المنهج البنيوي تم تجديد أدوات البحث الوظيفي في العلوم الإنسانية الذي يتجاهل بالفعل ديناميكية النسق، الزمانية الإبداعية في حركته، المادة الانطولوجية لإعادة الإنتاج الثقافي والاجتماعي. اذا وصلنا إلى هذه النقطة سنطلب من فوكو ان ييقول لنا من يدير هذا النسق أو بالأحرى ما يقترحه من جواب "بيوس" ليس مسموعا أو غير موجود.

في الأخير لم يفهم فوكو حقيقة الديناميكية الحقيقية للإنتاج في المجتمع البيو سياسي.

على العكس منه نجد دولوز وغاتاري أعطوا إضافة للتيار مابعد بنيوي للبيو سياسي الذي جدد الفكر المادي ورسخه في مسالة إعادة إنتاج الكائن الاجتماعي. فعملهما أزال الأوهام عن البنيوية وجميع التصورات الفلسفية والسياسية والسوسيولوجية التي تنطلق من اطار ابستمولوجي يعتبرونه مرجعية لا اعوجاج فيها. ركزا اهتمامهما حول الجوهر الانطولوجي للإنتاج الاجتماعي. آلات تعمل: الدور الثابت للآلات الاجتماعية في مختلف أجهزتها وتجمعاتها: هو إنتاج عالم مع ذوات وأشياء تكونه. دولوز وغاتاري على كل حال، يتبين انهما غير قادرين على طرح تصور ايجابي للاتجاهات الحركة المستمرة والتدفقات المطلقة، هكذا نجد في تفكيرهم بان العناصر الإبداعية والانطولوجيا الراديكالية للإنتاج تبقى بدون مادة وبدون سلطة. نعم اكتشفوا إنتاجية إعادة إنتاج اجتماعي. لكن نجحوا في

عدم توضيح ذلك الا سطحيا ومؤقتا باعتباره افق فوضوي غير محدد مميز بالحدث الذي لايمكن الإمساك به.

يمكن تصور بسهولة العلاقة بين الإنتاج الاجتماعي والبيو سياسي في عدد من أعمال الماركسيين الايطاليين المعاصرين، حيث يعترفون بالبعد البيو سياسي في الطبيعة الجديدة للعمل المنتج وتطوره الحي في المجتمع. واستعملوه في وضع عبارات من قبيل ثقافة الجمهور والعمل اللامادي هكذا نجد المفهوم الماركسي للذكاء العام.

هذه التحليلات تنطلق من مشروعين لأبحاث مشتركة. الأول يعتمد على تحليل التحولات الحالية للعمل الإنتاجي واتجاهه نحو ما هو لامادي. فالدور المركزي السابق لقوى عمل العمال في المعامل لإنتاج فائض القيمة، أصبح يلعبه قوى عمال الفكر والثقافة القائمة على التواصل. من الضروري البحث عن تطوير نظرية سياسية جديدة لفائض القيمة قادرة على وضع التراكم الرأسمالي الجديد في مركز آليات الاستغلال.

المشروع الثاني يطور من طرف هذه المدرسة، حيث يتم تحليل البعد الاجتماعي والتواصلي المباشر الحي في المجتمع الرأسمالي ويشدد على مسالة الأشكال الجديدة للذاتية: سواء في استغلالها أو ثوريتها. فالبعد الآني الاجتماع باستغلال العمل الحي اللامادي يجمع العمل في جميع عناصر العقلانية التي تحدد الاجتماعي لكنه ينشط أيضا في ان العناصر النقدية التي تطور قوة التمرد عبر مجموع الممارسات العمالية.

بعد نظرية جديدة لفائض القيمة، لابد من تشكل نظرية جديدة حول الذاتية مؤسسة بواسطة المعرفة والتواصل والخطاب.

هذه التحليلات أيضا. أعادت إقامة ضرورة الإنتاج في اطار صيرورة بيو سياسية للبناء الاجتماعي، لكن أيضا عزلت نفسها تحت مظاهر أخرى بتناولها تحت شكل صافي ونقي على المستوى المثالي. عملت كما لو أنها أعادت اكتشاف الأشكال الجديدة لقوى الإنتاج: مما جعلها بالملموس تتناول العلاقة الدينامية والإبداعية بين الإنتاج المادي وإعادة الإنتاج الاجتماعي. بإعادة إدماجها الإنتاج في السياق البيو سياسي: حيث قدمته استثنائيا في أفق التواصل والخطاب. من نقاط ضعفها هو اتجاهها عدم معالجة الممارسات العمالية الجديدة في المجتمع البيو سياسي في مظاهرها الفكرية واللامادية. اذ أن إنتاجية الأجساد وقيمة العواطف هي بالعكس لها مركزية كبيرة في هذا السياق. سنعالج المظاهر الأساسية الثلاث في الاقتصاد المعاصر: العمل التواصلي للعمل الصناعي الذي تم ربطه حديثا بداخل شبكات إعلامية، فالعمل المتقاطع بين التحليل الرمزي وإيجاد حل للمشاكل؛ العمل الإنتاجي وتلاعب بالعواطف. فهذا المظهر الثالث مع تركيزه على الإنتاجية الجسدية هو عنصر إلى حد ما مهم في شبكات معاصرة للإنتاج البيو سياسي. فعمل هذه المدرسة وتحليلها للذكاء العام تؤشر على تقدم نسبي لكن اطارة النظري يبقى مثاليا

وتقريبا سماويا . فالتحليل الأخير فهذه النظريات الجديدة لم تعمل الا على حك مساحة الديناميكية الإنتاجية للإطار النظري الجديد لبيوسلطة .

فهدفنا هو توظيف هذه الأبحاث لمعرفة قوة الإنتاج البيو سياسي . وذلك بالتقريب بين مختلف الخصائص المميزة للسياق البيو سياسي الذي قمنا بوصفه إلى حد الان بإرجاعها مرة ثانية إلى الانطولوجيا الإنتاج الذي سنعمل على تحديد الشكل الجديد للجسم البيو سياسي الجمعي الذي سيبقى مع كل حال متناقض ومفارق . مما يجعل هذا الجسم البيو سياسي يصبح بنية، ليس فقط بنكران القوة المنتجة الأصلية الذي تحركه، لكن بالاعتراف به : يصبح خطابا – علمي واجتماعي في نفس الوقت– لان الأمر يتعلق بجمهور ذا ذوات متفردة ومحددة في البحث عن العلاقة . هكذا يتعلق الأمر في ان بالإنتاج وإعادة الإنتاج، بنية وبنية فوقية، لانها الحياة بمعناه الكامل والسياسة بالمعنى الخاص .

تحليلنا عليه نزول إلى عالم التحديدات الإنتاجية والصراعية التي يقدمها الجسم البيو سياسي الجمعي . فسياق تحليلنا عليه التركيز على تطور الحياة نفسها، صيرورة التأسيس للعالم والتاريخ . فالتحليل عليه ان يركز على التجربة المعقدة وليس على الأشكال المثالية .

## مجتمعات وتواصل

نتساءل كيف يمكن للعناصر السياسية والسيادية للأجهزة الامبريالية ان تتشكل، لذلك نكتشف ان ليس من الضروري ان نقتصر في أبحاثنا فقط على المؤسسات الفوق الوطنية ولا يجب ايضا التركيز عليها . فمؤسسات الأمم المتحدة بوكالاتها وصناديقها العالمية للاقتصاد والتجارة ( النقد الدولي والبنك الدولي .. ) لن تصبح مهمة في المنظور التأسيسي القانوني العالمي الا عندما نعتبرها في اطار الإنتاج البيو سيساي للنظام العالمي الجديد . فوظيفتها في النظام الدولي القديم ليست هي التي تشرعن المنظمات الدولية . فما يشرعنها الان هو دورها الجديد الممكن في رمزية النظام الدولي الجديد . خارج هذا

الإطار فهذه المؤسسات غير فعالة. من الأجدر القول بان النظام المؤسسي القديم ساهم في تربية وتكوين الإطار الإداري للسلطة الامبريالية، لترويض النخبة الامبريالية الجديدة.

فالشركات المتعددة الجنسيات تساهم في بناء النسيج الأساسي للعالم البيبيو سياسي، تحت بعض مظاهر أساسية. فالرأسمال كان دائما منظما في منظور يشمل العالم بأكمله. لكن في النصف الثاني من القرن العشرين؟ في هذا القرن عملت الشركات الدولية والمتعددة الجنسيات المالية والنقدية على تاطير العالم بيو سياسيا. هناك من يعتبر ان هذه الشركات المتعدد الجنسيات جاءت لتلعب دور المنظمات الامبريالية والاستعمارية في المرحلة السابقة للتقدم الرأسمالي منذ الامبريالية الأوروبية للقرن التاسع عشر إلى غاية المرحلة الفوردية من القرن العشرين؟ هذا صحيح لكن هذا الدور نفسه تم تحويله من طرف حقيقة الرأسمالية الجديدة.

فأنشطة الشركات العالمية لا يمكن تعريفها بفرض قيادة مجردة وبتنظيم النهب الصافي والبسيط وبالتبادلات اللامتكافئة. فهي تهيكل وتنظم مباشرة المناطق والسكان وتحاول ان تجعل منا الدول الأمم أدوات لتحقيق طموحاتها الاقتصادية. فالشركات المتعددة الجنسيات تحاول ان توزع قوة العمل مباشرة على مختلف الأسواق لتنظم تراتبيا مختلف مجالات الإنتاج العالمي.

فالذي يحدد جغرافية السوق العالمية الجديدة هو الجهاز المعقد الذي ينتقي الاستثمارات ويدير القوى عمال النقدية والاقتصادية: بعبارة اخرى البنية البيو سياسية الجديدة للعالم.

فالصورة التامة لهذا العالم تقدم في منظور مالي. من خلال هذا الرأي يمكن التمييز بين أفق القيم وآلة التوزيع. آلية التراكم ووسيلة التواصل. السلطة والخطاب. لاشيء يوجد " لا حياة خام ولا وجهة نظر خارجية التي من الممكن ان توضع في خارج الحقل المراقب بالمال " لاشيء يهرب من المال. الإنتاج

وإعادة الإنتاج لبسا قناعا جديدا ماليا، في الحقيقة على الصعيد الدولي كل شكل بيو سياسي يقدم بشكل مزين بكامل بهرجة نقدية: راكمو راكموا هذا هو القانون!!

فالقوى الاقتصادية والمالية الكبرى لا تنتج فقط سلعا، بل كذلك ذوات. فهي تنتج ذوات فاعلة في إطار سياق بيو سياسي؛حاجات، علاقات اجتماعية، أجساد وعقول مما يستدعي القول بانهم ينتجون منتجين. في المجال البيو سياسي فالحياة مرتبطة بالعمل على الإنتاج وهذا الأخير من اجل الحياة. فنحن أمام خلية كبيرة، حيث الملكة تراقب باهتمام الإنتاج وإعادة الإنتاج؛ كلما عمقنا التحليل كلما اكتشفنا الشي الكثير على مستويات عديدة " التجمعات المتصلة للعلاقات التفاعلية،

فتطور شبكات التواصل يحتوي على خيط عضوي مع ظهور النظام العالمي الجديد: يتعلق الأمر بعبارة أخرى النتيجة والسبب، المنتوج والمنتج. فالتواصل لا يعبر فقط بل يهيكل حركة العولمة.

فهو يتنظيم التقاطعات عبر الشبكات: فهو يراقب معنى واتجاه المخيال الذي يسري في الفضاء التواصلي. بعبارات أخرى فالمخيال موجه ومنظم من طرف الآلة التواصلية. مما يفرض على نظريات سلطة الحداثة اعتبرتها متعالية اي خارج العلاقات الإنتاجية والاجتماعية وكذلك مكونة من الداخل ومحايثة لعلاقاته نفسها. فالتركيب السياسي للفضاء الاجتماعي أصبح ممركزا في فضاء التواصل. فالتوسط غائب في الآلة الإنتاجية. لهذا نجد شركات التواصل تحتل عندهم موقعا مركزيا: ليس فقط ينظمون الإنتاج على مستولى كبير ويفرضون بنية جديدة مناسبة للفضاء العالمي؛ لكن أيضا يعطيهم التبرير المحايث.

فالسلطة تنظم باعتباره منتج: ومنظم تتكلم وتعبر عن نفسها باعتبارها سلطة.

الخطاب باعتباره تواصلي، منتوج الأسواق، لكنه يكثر من الذوات التي يربط بعضها ببعض ويضع لها تراتبية.

الشركات الإعلامية تدمج المخيال والرمزي في البنية البيو سياسية، ليس فقط بجعله في خدمة السلطة لكن بدمجها معا في الواقع وفي الدور أيضا. بوصولنا إلى هذا النقطة يمكن معالجة مشكلة شرعية النظام العالمي الجديد. فهذا الأخير لم ينشا عن طريق اتفاقيات دولية كانت سابقا ولا عن طريق المنظمات الفوق الوطنية الجنينية هي نفسها نشأت عن طريق معاهدات طبقا للقانون الدولي.

فشرعية الأجهزة الامبريالية، مبنية على الأقل في جزء منها على شركات إعلامية اي تحول نمط الإنتاج إلى الآلة. فهذا الموضع يعطي صورته الصافية عن السلطة. هذا الشكل من الشرعية لا يرتكز على أي خارج نفسه والذي تكون بدون فائدة بتطور خطابه الذاتي للتصديق الذاتي.

نتيجة أخرى يمكن معالجتها انطلاقا من هذه المقدمات. إذا كان التواصل هو احد المجالات المهيمنة على الإنتاج وتؤثر على المجال البيو سياسي برمته. اذن يجب ان نعتبر ان التواصل والسياق البيو سياسي متواجدان معا. هذا يجعلنا نبتعد عن الأرضية الفلسفية التي يكلم عنها هابرماس بالفعل عندما طور هابرماس مفهوم العمل التواصلي مبرهنا بقوة على شكله الإنتاجي ونتائجه الانطولوجية التي يمررها فهو ينطلق دائما من وجهة نظر خارجية لأثار العولمة ومن منظور لحياة وللحقيقة تعارض استعمار الفرد من طرف الإعلام.

فالجهاز الامبريالي على كل حال برهن على ان هذه وجهة النظر غير موجودة. بالعكس فالعمل التواصلي وبناء الشرعية الامبريالية يمشيان جنبا إلى جنب. فالآلة لها مصداقية ذاتية أي منهجية. يبني بناءات اجتماعية تفرغ اي تناقضات من محتواها. تخلق وضعيات من خلالها حتى قبل تحييد الاختلاف عن طريق القسر تتمكن من امتصاصه في لعبة توازنات ذاتية التوليد وذاتية

التنظيم. كما اشرنا إلى ذلك انفا اية نظرية قانونية تعالج شروط مابعد الحداثة عليها ان تاخد بعين الاعتبار هذا التعريف الجديد للعمل التواصلي في الإنتاج الاجتماعي. تعيش الجهاز الامبريالي بإنتاج سياق توازنات و/ أو باختزال التعقيدات" فهو يدعي بكونه مشروع مواطنة عالمية ولهذه الغاية يركز كثيرا على فعالية تدخله في اي عنصر من علاقة التواصل ويذوب كل الهويات والتاريخ في إطار ما بعد حداثي؛ لكن على عكس ما ياخده الكثير من المفكرين ما بعد الحداثيين؛ فالآلة الامبريالية عوض ان تقصي النظريات والسرديات الكبرى تعمل على إحيائها في الواقع. حتى تتمكن من شرعنة وتصديق على سلطتها الخاصة. ففي هذا التطابق بين الإنتاج من خلال الخطاب، الإنتاج أللسني للحقيقة والخطاب ذاتي التصديق يكمن المفتاح الرئيسي لفهم فعالية مصداقية وشرعية القانون الامبريالي.



# الفصل الثاني

# حوارات فلسفية

الفلسفة السياسية:

# حوار مع الفيلسوف الالماني اكسيل هونيث

ترجمة: نورالدين علوش- المغرب

http: //amitie-entre-les-peuples. org/spip. php?article523

صاحبة الحوار: Alexandra Laignel-Lavastine

تاريخ النشر: ٢٨-١٢-٢٠٠٨

موقع النشر: www. philomag. com/article

يعتبر الفيلسوف الألماني اكسيل هونيث، من الوجوه الفلسفية البارزة سواء على الصعيد الألماني أو العالمي. فهو مدير معهد فرانكفورت الذائع الصيت، كما انه مهتم بتحديد الآليات الرأسمالية التي تمنع الذات من تحقيق نفسها.

- **ما هي في نظركم مواصفات المجتمع الجيد؟**

المجتمع الجيد هو المجتمع الذي يسمح لأفراده من خلال توفير الظروف الثقافية والاقتصادية والاجتماعية بتحقيق ذواتهم واستقلاليتهم. كما انه المجتمع الذي يسمع لأفراده بتحقيق أحلامهم بدون المرور من تجربة الاحتقار أو الإقصاء. أو بعبارة أخرى جامعة فالمجتمع الجيد هو الذي يضمن لأفراده شروط حياة جيدة.

انطلاقا من ما تعيشه مجتمعاتنا الغربية من قصور لا يرجع إلى انتهاك مبادئ العدالة بل إلى الإضرار بشروط تحقيق الذات. وهذه الفكرة السابقة كانت في قلب اهتمامات مدرسة فرانكفورت. فقد تشبثوا بهذا الشكل من

المجتمع في أفق تأسيس مجتمع الرجال الأحرار. فإذا كانت المقاربة الماركسية المعتمدة لديهم تجووزت فان المقاربة الايتيقيةلديهم لازالت صالحة في مجتمع القرن الواحد العشرين. فمع العولمة والرأسمالية المتوحشة أصبحت شروط تحقيق الذات نادرة إن لم نقل منعدمة سواء عن طريق التسليع أو تدمير العلاقات الشخصية.

* **بهذه النظرة الايتيقة، فمدرسة فرانكفورت لاتندرج في إطار ما سميتموه بالفلسفة الاجتماعية؟**

قطعا لا، في حين أن مفهوم الفلسفة الاجتماعية الذي اتحدث عنه قليلا ما اسمع عنه في فرنسا. افهم من هذا التقليد الفلسفي الكبير الذي أعطى للفلسفة مهمة تشخيص الأمراض الاجتماعية أو بعبارة اخرى العوائق التي تكبح الإنسان من تحقيق حياة ناجحة. من روسو إلى كاستوريادس أو تشارلز تايلور مرورا بماركس وويبر وفوكو أو هابرماس. فهذا التيار احدث منهج فلسفي جديد حيث الاهتمام مركزا ليس فقط على تصحيح المساواة بل بتحيين المعايير الأخلاقية لحياة كاملة أو أكثر إنسانية. فحنا ارندت مثلا أولت اهتماما كبيرا لدور المواطنين في الديمقراطية.

* **هل ممكن أن تتحدث لنا عن مفهوم الصراع من اجل الاعتراف؟**

من اجل إدراك المفهوم الجديد، لابد من الانطلاق من النموذج البراغماتي المهيمن في العلوم الإنسانية. فهذا النموذج ينطلق من فكرة مفادها أن المجتمع عبارة عن مجموعة من الأفراد الذين يتحركون بدافع مصالحهم الخاصة ومن اجل إثبات ذواتهم. للوهلة الأولى من غير الممكن أن نعلل الصراعات التي تنشا من الرغبات الغير المشبعة. بالاعتماد على هيغل الشاب ولكن أيضا على مكتسبات علم النفس الاجتماعي ( من جورج ميد إلى دوناد وينيكوط) اقترح إدراك الصراعات الاجتماعية بمنظور الصراع من اجل

الاعتراف. فهذا يقتضي بان تحقيق الذات مرتبط اشد الارتباط بالاعتراف المتبادل. لهذا أميز بين ثلاث مستويات لهذا الاعتراف، متناسبة مع ثلاث نماذج من تحقيق الذات: - المستوى الأول هو الحب الذي يجمع فرد ما بمجمعة ما. فقط هذه القوة العاطفية التي تربطه بمجموعته هي التي تحقق له الثقة في نفسه وبدونها لن يتمكم من المشاركة في الحياة العامة. المستوى الثاني هو قانوني -سياسي: باعتبار الفرد هو فرد عالمي له حقوق وواجبات ويجب أن نفهم أفعاله على أنها تعبير عن استقلاليته. من هنا فالارتباط ضروري ل بين الاعتراف القانوني والاحترام الذات. لكن هذا ليس كل شيء. من اجل إقامة علاقة دائمة مع أنفسهم فالناس عليهم التمتع باحترام اجتماعي يسمح لهم بالتعاطي الايجابي مع قدراتهم ومواهبهم أو مع بعض القيم المستلهمة من هوياتهم الثقافية.

فالمستوى الثالث: التقدير الاجتماعي الذي هو مرتبط بتقدير الذات أو مانسميه بالإحساس بالقيمة.

واذاما انتهكت احد المستويات فان الذات ستعتبر هذا الانتهاك مس خطير بكامل الذات سواء السياسية أو الاجتماعية أو الأخلاقية. لكن هناك الكثير من الأسئلة المعلقة من قبيل ما هو الشكل الذي ستتخذه ثقافتنا السياسية والأخلاقية في هذا العصر لمحاربة الإقصاء والانغلاق ومن اجل إعطاء فرصة للمقصيين والمحتقرين.

- **بتطبيقكم هذه الفكرة على فرنسا. فهذه الخطاطة المفاهيمية أكثر وضوحا: أزمة الضواحي، قانون حول منع الحجاب، تنافس الذكريات.. ما هو تعليقكم على هذه التطورات؟**

لابد من الحذر في ما يخص النتائج السلبية الناتجة عن احتقار بعض الأفراد. إذا لم يدخلوا في صراع مع القيم العالمية فهذه مغامرة ناقصة لهم. فالذين يتميزون بنماذج خاصة لايمكنهم ان يعطوا لوجودهم معنى ايجابي بالنظر إلى الغايات

الأخلاقية المشتركة التي تطبع الحياة الجماعية. مثلا الحجاب فانا أصنف نفسي في وضعية لاادري: حتى ونحن لانعرف ما هي الأسباب الحقيقية التي دفعت الفتيات على ارتداء الحجاب لهذا لايمكن منعهن من الفضاء العمومي.

اذا كان ارتداء الحجاب يشكل نوع من الاضطهاد العائلي أو المجتمعي فيمكن اعتباره تحقيق الذات المستقلة. فيما يخص السجالات الأخيرة حول واجب الذاكرة فقد بينت تلك السجالات أن الاحترام الاجتماعي مرتبط ببعد أساسي الا وهو الماضي. فالكثير من الناس يفشلون في الإحساس بأنهم مواطنون كاملي المواطنة في المجتمع الذي يعيشون فيه لأنه لم يتم الاعتراف بالانتهاكات التي عرفتها مجموعته القومية.

فلاننسى أن اعتراف الألمان بالجرائم التي اقترفوها في حق اليهود كانت شرطا لعودتهم إلى الحياة العامة. كما أن فرنسا بدا فيها النقاش حول ألمانيا أو مايسمى صراع المؤرخين من ١٩٨٦ - ١٩٨٧ بخصوص الماضي النازي.

هناك من يقول كفانا إحساسا بالذنب والندم والجلد الذاتي ولنا الحق في رفع رؤوسنا. في حين آخرون ومن بينهم هابر ماس يقول لنرفع رؤوسنا علينا أن نتحمل مسؤولية الماضي وتكون لنا الجرأة في مناقشته في أجواء مفتوحة.

- **فتأويل هذه السجالات لمعاني مثل تكاثر الضحايا الا يعتبر الأمر مرتبط بالموضوع؟**

فوضعية الضحية من الآن وصاعدا لها قيمة ومن الأجدر أن نحتاط في تقويمها. لكن يجب التفريق بين ضحية حقيقية وأخرى مزيفة فالتمييز ليس سهلا.

مرة أخرى فالصراع من اجل الاعتراف العام بالهشاشة الأخلاقية للماضي أمر شرعي. وأنا مهتم لفهم أن الكثير من المثقفين الفرنسيين اقل إحساسا بهذا الأمر. وسأقدم دليلا أخر: فقط الاعتراف العمومي بجرائم الماضي حتى ولو

كانت قديمة هي السبيل للخروج من حالة الضحية. فبدون الاعتراف العمومي بالجرائم لن تتمكن الذات من تحقيق كامل المواطنة في حياتها.

- **ركزت في كتابكم الأخير مجتمع الاحتقار على مفارقات الرأسمالية المتوحشة. نفس الفكرة نجدها في كتابكم الذي سيصدر بفرنسا. فنقد الرأسمالية هل له من مستقبل؟**

فهذه المفارقات قاومت المثل العليا للتحرير التي تطورت في الغرب لمدة ثلاث عقود وأصبحت تتمسك بها التيارات نيوليبرالية. فاذاكانت إمكانيات التفتح الفردية قد توسعت مع (التربية والتعليم والوقت الحر...) فإنها مع ذلك تحولت لصالح الرأسمالية المتوحشة. يمكن الحديث من هنا عن تراجع أخلاقي وقيمي. فمبدأ تحقيق الذات أصبح محوسلا الشيء الذي أعطى ميلاد أمراض جديدة من قبيل الإحساس بالفراغ الداخلي. العدمية والقلق.... **الضغط الهائل النيوليبرالية تجبر الناس على التفكير في أنفسهم كمواد** ومعرضين للبيع دائما: فيجب أن نكون دائما مرنين ومتكيفين...

فلا يتعلق الأمر بالقدرة على الحوار الداخلي والتضامن الذي أصبح امتيازا بل نجده يساهم في تدمير هذه القدرة: تطبيق الفعل الاستراتيجي على الذات وعلى الآخرين. في هذا المعنى فالاعتراف الذي يؤدي إلى الاعتراف بالآخر باعتباره ينتمي إلى الإنسانية عليه أن يسقطه على الاعتراف الذاتي.

فالأمر لا يتعلق بالعودة إلى الماضي لان المسالة أصبحت مرتبطة بمعرفة كيف نواجه هذه الاتجاهات المرضية التي تسعى العولمة إلى تضخيمها. فجوابي لايتماهي مع ما يطرحه بعض الجمهوريين الفرنسيين في إقامة مؤسسات سياسية وطنية. فالحلول تكمن في إقامة أوروبا قوية لمقاومة النتائج السلبية للعولمة لكن بدون أن نرجع إلى هوياتنا القديمة أو ثقافتنا المسيحية. فهذه المقاربة الأخيرة تبدوا لي أكثر فعالية. فمفهوم التضامن لن يكون فقط في المجال السياسي بل حتى في المال الفني والثقافي. فانا تجد نفسك دائما على

مسافة متساوية من الفكر الليبرالي والفكر ألجماعاتي فانا أتقاطع مع كانت ومع اللبراليين في مفهوم الاستقلالية وكونية المعايير. فانا اتفق مع الجماعاتيين فيما يخص ان تحقيق الذات يحتاج إلى إشكال جديدة من العلاقات الاجتماعية التفاعلية بين ذاتية والنظر إلى الاخرين.

# حوار فلسفي مع الفيلسوف الالماني اكسيل هونيث

ترجمة نورالدين علوش- المغرب

//www. fabriquedesens. net/Theorie-de-la-reconnaissance

صاحب المقال: Sylvain Bourmeau

تاريخ النشر: ٢-١-٢٠١٠

موقع النشر: http: //www. fabriquedesens. net/Theorie-de-la-reconnaissance-avec

يعتبر الفيلسوف الألماني اكسيل هونيث من ابرز الفلاسفة المعاصرين. كما انه يشغل مدير معهد

فرانكفورت الشهير برفع لواء النظرية النقدية.

- **في البداية، حدثنا عن وضعية المعهد؟ وما هو تشخيصكم لحالته؟ وهل النظرية النقدية في وضعية مريحة؟**

المعهد يمكنه ان يمر بأحسن اللحظات. فما يلاحظ للوهلة الأولى ان النظرية النقدية اتخذت عدة أشكال وليست شكلا واحدا كما كانت عليه في بداية القرن العشرين. فاليوم ما يسمى بنقد المجتمع اتخذ اشكالا مختلفة. هناك مقاربات نقدية جديدة يمثلها ميكاييل واشتر أو شارلز طايلور ومقاربات أخرى اكثر راديكالية تمثلها التيارات ما بعد البنيوية خصوصا في فرنسا.

فالمقاربات النقدية هي كثيرة جدا والنظرية النقدية ما تمثل الا النزر

اليسير. في وضعيتنا اليوم حيث تعيش الرأسمالية ازمة عميقة علينا ان نكون في المستوى فالشباب لاتهمه النظرية النقدية بقدر ما يهمه مقاربة جديدة لنقد المجتمع الراسمالي. فالنظرية النقدية فقدت تاثرها القوي على مستوى الطلبة وخاصة الشباب البعيد عن الاجواء الجامعية. هذا حاصل بسبب عدم تسييس الشباب وخاصة في المانيا. بالاضافة إلى ان النظرية النقدية غاب تاثيرها كذلك على الفضاء العمومي.

- **اذن انطلاقا من هذا التقليد النقدي واستلهاما لاعمال هابرماس طورتم نظريتكم المسماة نظرية الصراع من اجل الاعتراف. هل هي من المقاربات النقدية الجديدة التي تحدثم عنها؟**

نعم فهي من المقاربات النقدية الجديدة. فانا نطلق من فكرة الاهتمام بمبررات النقد العملي واسبابه. حيث وجدتها في الشعور بالظلم والاهانة وعدم الاعتراف. هذه هي نقطة الانطلاق لايجب ان نفكر في الاحتجاج أو في النقد العملي باعتبارها اسبابا نفعية أو مادية بل بالرجوع إلى مصطلح الاعتراف وانعدام الاحترام.

بعد تمكني من ذلك رجعت إلى هيغل الذي ألهمني في صياغة اطروحتي. فهذه طريقة من الطرق للانخراط في التقليد النقدي مادام هيغل لعب دورا كبيرا فيه. لكن رجعت إلى هيغل الشاب حيث وجدت فكرة جيدة لديه مفادها ان المجتمعات تحافظ على استقرارها عن طريق صراعات مجموعاتها من اجل الاعتراف. فهذه الفكرة هي التي انطلقت منها لاطور اطروحتي حول الاعتراف فجميع المجتمعات تتمحور حول دوائر الاعتراف التي بموجبها تسمح لافرادها بالدخول في اعتراف متبادل.

هذا لا يعني أن هذا الاعتراف هو متماثل أو متساو. على سبيل المثال في مجتمعات العبودية ليس هناك اعتراف متماثل لكن آلية إدخال الأفراد تبقى في دائرة الاعتراف.

اما في مجتمعاتنا الحديثة فيمكن الحديث عن ثلاث دوائر: أولاها دائرة الحب حديثة لا نجدها في المجتمعات القديمة لا نها مرتبطة بعدة ا كراهات. اما الثانية تتمحور حول السوق حيث تتحرك الية الاعتراف المتبادل. سأتحدث عن دائرة الاحترام القانوني حيث لا يشكل السوق سوى جزئه الصغير. فهذه الدائرة تتمحور حل القانون الحديث الذي اعطى للافراد حقوقا متساوية ومنح لهم الاستقلالية فهذه الدائرة محط نزاع دائم بين من يملك تلك الحقوق ومن هو محروم منها. اما الدائرة الثالثة فهي مختلفة عن الدوائر الاخرى حيث تتمحور حول الاعتراف المتبادل بين الأفراد بالنظر إلى قدراتهم المحترمة. من هنا فان اغلب النزاعات هي من طبيعة طلب الاعتراف.

- **أشرتم سابقا إلى عودتكم إلى هيغل والنظرية النقدية لكن بطريقة كلاسيكية، فانتم تستعملون الفلسفة بالاضافة إلى العلوم الاجتماعية متأثرين بعالم الاجتماع هربرت ميد من اجل تطوير نظريتكم حول الاعتراف. كيف يمكن ان تشرح لنا هذا؟**

نعن انا استفيد من مختلف التوجهات والمقاربات النقدية. فهربرت ميد من ابرز المفكرين الامريكيين وله فكرة جيدة مفادها لايمكن ان نطور وعي الذات بدون الاعتراف بالاخر. هذا يعني ان في مراة الاخر يمكن ان نطور وعينا ونحقق هويتنا. فالتقدم الانساني مرتبط اشد الارتباط بأشكال الاعتراف المتبادل. فهربرت ميد تحدث عن مختلف الدوائر في مجتمعه الخاص الشيئ الذي جعله يميز بين تقدير الذات واحترامها وهذا مهم بالنسبة لي. فالخلفية لتي تحكم هذه الفكرة هي ان بدون هذه ا شكال الاعتراف بالذات لن يتمكن احد من الاسهام بطريقة حرة وفعالة في التكوين السياسي للمجتمع. من المهم تحقيق بعض الشروط وتحقيق اشكال الاعتراف المتبادل حتى يتمكن الناس من المساهمة في الفضاء العام بدون اكراه وبدون خوف. هذه جوهر الاطروحة التي

ادافع عنها . وهي قريبة من فكرة ادورنو حيث يعتبر ان الحريةهي ان تحقق وجودك بدون قلق اما الجمهور .

انطلاقا من هذه الفكرة احاول ان اطور اطروحتي بالاعتماد على النظرية النقدية ومقاربات نقدية اخرى . تاركا النموذج الهاربماسي الذي اقتصر نموذجه على شكل واحد من العلاقة : مستوى احترام الذات الذي يمكنه ان ينتج اشكالا من التواصل . في حين انني اعتبر ان هناك شكال اخرى من الاعتراف حيث يمكن ان يشعر الأفراد بحريتهم امام الجمهور . فهابرماس أقصى الأشكال الأخرى للاعتراف ..

- **اذن هونيث هل المرجعية الماركسية حاضرة بقوة في اعمالكم؟**

سؤال مهم دائما يطرح علي . فالامرالذي يجب ان يطرح عن اي ماركس نتحدث؟ عند ماركس الشاب نجد الكثير من الامور التي تذهب في اطار نظرية الاعتراف . فماركس قبل ان يطور نقده للاقتصاد السياسي . فنجد عنده فكرة مهمة مفادها ان الشكل الوحيد الإنتاج الصحيح في المجتمعات الإنسانية سيكون نوع من التعاون في اطاره نكون نعترف للاخر بمختلف تمظهراته بمعنى اخر ناخده في الحسبان باعتباره مستهلكا ومتعاونا . في كتاباته الاولة نجد مصطلح الاعتراف حاضر بقوة وكيف ان حدسه حول الاعتراف المتبادل لعب دورا كبيرا في نقده للاقتصاد السياسي . هذا يلعب دورا مهما لكنه غير واضح . فالفكرة المحورية لديه تقول بأن اشكال التنظيم الاقتصادي السياسي هي التي تمنع من ظهور اشكال الاعتراف المتبادل .. فهذا النقد جاء متاخرا . من هنا فماركس حاضر بشكل من الاشكال في اطروحتي . سبب اخر هو حدسه حول ان الراسمالية بدون ضوابط ستكبح جماح ظهور اشكال الاعتراف المتبادل . في هذا السياق هناك علاقة وان لم تكن قوية بالمرجعية الماركسية في كتاباتي .

- **هناك الكثير من الانتقادات الموجهة إليكم منها ان عملكم مرتبط في العمق بصعود سياسة الهوية وانكم تتناسون مسالة إعادة التوزيع. وهذا هو ما أدخلكم في نقاش وسجال مع الفيلسوفة الأمريكية نانسي فرايزر؟**

سؤال مهم. سيكون كارثيا اذا تجاهل النقد الاجتماعي مسالة الموارد المادية وعدم التكافؤ في التوزيع الخيرات المادية. هذا هو الوجه القبيح لمجتمعاتنا الحديثة وتتفاقم الامور اكثر. في ألمانيا مثلا فالهوة تتزايد بين الأغنياء والفقراء كما ان الوضعية التي تعيشها الطبقات الشعبية متدهورة عما كانت عليه منذ عقدين. فلابد من اخذ الأمر بجدية في كل نظرية نقدية. فطريقتي في مقاربة هذا الأمر تختلف عن المقاربات الأخرى التي تتمحور حول إعادة التوزيع. فأحاول ان افهم ما ذا يعني إعادة التوزيع. يعني بان لنا معايير شرعية تسمح بإعادة التوزيع. بمعنى اخر اخذ الأموال من الأغنياء ودفعها للفقراء والى الطبقات المتوسطة. فالمشكلة لا تكمن هنا بل في ما هي المبادئ التي يمكن ان نرجع اليها في اقتراح أدوات؟ أو وسائل؟إعادة التوزيع وهنا أيضا هذا يندرج في بعض مبادئ الاعتراف الموجودة في المجتمعات الحديثة. فالطريقة التي يكن ان ندافع بها عن إعادة التوزيع تمر بمرجعية دائرة الاحترام القانوني قائلين من اجل الحصول على حقوق لابد من رصد بعض موارد مالية.

هذه هي الإستراتيجية للدفاع عن الحقوق الاجتماعية هي أساس مجتمعات الرفاهية التي نعيشها في فرنسا وألمانيا وانجلترا وبدرجة اقل بأمريكا. لكن نحن في اوروبا لنا حققوا اجتماعية قوية لكن هذه الحقوق لا تشكل الا عنصرا من عناصر دائرة الاعتراف القانوني. فهذا حاصل التوسع الاعتراف القانوني لتضمينه مظهرا ماديا وفي هذا المعنى جعل الاعتراف القانوني اكثر قانونية. المظهر الأخر للدفاع عن فكرة اعادة التوزيع سيكون بان بعض القدرات أو بعض الانجازات الحاضرة في نمط إنتاجنا عير مقدرة من طرف الاديولوجيات الفاعلة في مجتمعاتنا على سبيل المثال هناك بعض

الأشغال غير المحترمة بالرغم من اهميتها الإنتاجية وهناك مظهر اخر لاعادة التوزيع تتمثل في الاعتراف الكامل بالافراد والمجموعات الاجتماعية. في هذا السياق فإعادة التوزيع ليست الا الواجهة لمبادئ معيارية أخرى متجذرة في مبادئ الاعتراف في هذا المعنى انا ضد من يفرق بين الاعتراف واعادة التوزيع. فهما وجهان لعملة واحدة.

- **تحدثنا عن النقد الموجه إليكم بسبب إعادة التوزيع.، لكن هناك نقد أخر موجه اليكم حول عملكم خاصة حول الفكرة التي تعطونها اهمية للاعتراف أو إلى الاحترام المؤدي إلى رغبة الافراد في تمثل دور الضحايا، حيث ما نلاحظه احيانا ان هناك تنافس حقيقي بين الضحايا. كيف تردون على هذا النقد؟**

هذه مسالة معقدة. لا يمكنها ان تكون مرتبطة مباشرة بنظرية الاعتراف. هذا مرتبط قليلا بصراعات الاهداف الشرعية للاعتراف. فالسؤال هو كالتالي: هل فقط مجرد انت تكون ضحية فانت هدف شرعي لشكل خاص من الاعتراف؟ اعرف ان هذه التساؤلات هي أهداف لصراعات لايمكننا ان نتفاداها لكن لا يمكن ان نعطيها أهمية كبيرة. فهذه ثقافة جديدة تنتشر ويجب علي كسوسيولوجي ان احاول تفسيرها. فممكن لأفراد ان يتقمصوا دور الضحية للحصول على أعتراف أو احترام اجتماعي هذا ما يبدو لي اكثر في مجتمع عجز عن تقديم اشكال مختلفة للاعتراف. فهذه اعراض مرض المجتمعات الحديثة. فان يحاول الناس الظهور في الإعلام كضحايا فهذا على سبيل المثال دليل على مرض المجتمع الذي همش الكثير من الافراد والمجموعات الاجتماعية. لقد فقدنا الكثير من اشكال الاعتراف بالافرد. فمحاولة تمثيل دور الضحية هو شكل من اشكال التوازن والتعويض: بقدر ما تكون ضحية نعترف بك. فهذه اشارة على تغير مجتمعاتنا وثقافتنا

- **اظن ان انشغالكم الحالي يتركز حول التحولات التي اصابت الرأسمالية؟لقد عرضتم هذا المشروع على معهد فرانكفورت التي تديرونه. بماذا يتعلق أساسا؟**

نعم هذا هو المشروع الجديد الذي اقترحته على معهد فرانكفورت. بايجاز نحن في مرحلة جديدة من الرأسمالية. فالمنعطف النيو لليبرالي الذي حول الرأسمالية نفسها مثلا فكرة الحرية وتقدير الذات. لكن هذه الافكار تتطور بطريقة ما لتفرغها من محتواها. فعوض تحرير الناس بالسماح لهم لتحقيق ذواتهم تم خلق مبرارات جديدة لكبح جماح الذات باشكال جديدة من مرونة العمل.

هناك تناقض كبير تعيشه الراسمالية في طورها الجديد. كل التعاريف المعيارية للحرية واحترام تحقيق الذات تم طرحها بطريقة شبه اديولوديجة من طرف النظام الراسمالي نفسه لكنها اليات تساعد على الرفع من القوات الإنتاجية ليتم رفعها كشعارات للطور الجديد من الرأسمالية.. نقترب اكثر من تحليلات لوك بولانتسكي الذي لا يشتغل بمفهوم الاديولوجية لكن تتقاسم نفس الفكرة حيث ان المفاهيم المعيارية تنتج في الواقع نقيضاتها أو تفرغها من محتواها.

# حوار مع الفيلسوف الايطالي انطونيو نغري

ترجمة: نورالدين علوش– المغرب

http: //www. philomag. com/article,entretien,antonio-negri-le-pouvoir-peut-toujours-etre-casse-quelque-part,18. php

- **واجه العديد من الفلاسفة منذ القديم السلطة. سقراط تعرض للإعدام من طرف الأثينيين، اسبينوزا طرد من جماعته اليهودية، جيوردانو برونو حرق من طرف محاكم التفتيش، روسو هدد بالسجن، فكذلك انتم اتهمتم بالتواطؤ في قتل البرلماني الدو مورو بدون اي دليل. من ١٩٧٩ إلى ١٩٨٣ كنتم في إقامة جبرية محروسة جيدا.**

- **كيف تموقع نفسك بالعلاقة مع تقليد الفلاسفة المنشقين؟**

تقليد ما هو هذا التقليد؟ لا احد يموقع نفسه في تقليد ما. نحن نحيا ونصير (من الصيرورة). فتاريخ الفلسفة هو نوع من اللاهوت باعتباره بناء مجرد. فما يتعرض له الإنسان هو مجرد حوادث لا غير. من الصعب إقامة روابط بينها. بالنسبة لي أجريت لقاءات وناضلت ونشرت كتبا عديدة: فهي صيرورة بالكامل ملموسة.

- **كيف تجمع بين العمل النضالي والتأمل الفلسفي؟**

انا اعمل على المستويين النضالي والفلسفي منذ مدة. فلدي وجهين: الاول أكاديمي وجامعي حيث اترجم كتب هيغل إلى الايطالية. والثاني نضالي حيث اقوم بنشر كتب مبسطة للعمال مثلا التخريب في المعامل.

- **إذن طبعك الشرير هو يشبه إلى حد كبير السيد هيد بالنسبة للدكتور جيكيل..**

ليس صحيحا. فالدكتور جيكيل طيبا والسيد هيد شريرا. في حين انا دائما يعتبرونني شريرا على الأقل عند أعدائي. من جهة انا انطونيو نغري العقل المدبر للأعمال المسلحة اليسار المتطرف في سنوات الرصاص؛ من جهة أخرى أنا طوني نغري الأستاذ الذي يضلل التلاميذ اديولوجيا. نعم كنت في تلك الحركات المسلحة قياديا، لكن كنت دائما ضد العنف كممارسة. ولم اخلط بين الأعمال الموجهة ضد أدوات الاستغلال وتلك الموجهة إلى الأفراد. لكن لا نكن منافقين: فالعنف حتى اللاشرعي منه يوجد في المؤسسات والعلاقات الاجتماعية. من حقنا التساؤل حوا هذه القضية.

- **كيف عشت مرحلة الاعتقال؟**

إذا كانت لك القدرة على تحمل العذاب والألم فلن يقهرك السجن. قضيت أربع سنوات ونصف في الاعتقال الاحتياطي. المشكل ليس السجن والحرمان من الحرية بل الاعتباطية. ان تخضع في كل لحظة لقاعدة مجردة وتجري مفاوضات بدون فائدة مع المراقبين؛ هذا ما لا يحتمل. مثلا لم يسمح لي بقراءة أكثر من كتابين في اليوم. لمواصلة أبحاثي قدموا لي أصدقائي الكثير من المراجع؛ لكن كنت انتظر الكثير من الوقت للسماح لي بالاستفادة مها. بفضل تلك المراجع تعمقت في كتب الفيلسوف اسبينوزا. فانا اهتم به منذ مراهقتي وتمكنت من حفظ الكثير من كتبه على ظهر قلب. فكتابات اسبينوزا قريبة مني لكن لم ادرسها جيدا. ومادام الوقت كان متاحا في السجن فقد انكببت على قراءة كتب اسينوزا وكتابة كتاب "الشذوذ المتوحش".

فالانطولوجيا السبينوزية استرعت انتباهي. تمكننا من فهم العالم كأفق لا يمكن تجاوزه ومسكون من طرف فرادا ت لاتمت بصلة لأي تصور متعالي ولا توجه إلى أية غائية. فالفيلسوف اسبينوزا أول فيلسوف يعطي الإطار المادي

للوجود الإنساني. على عكس عما هو موجود عند هوبز فالرغبة في الحفاظ على حياته كما يترقبها ليست انانية ولا فجائية، حيث يصبح محبا للآخرين ولإنتاج الحقيقة.

**• في عام ٢٠٠٠ سجنت بعد عودتكم إلى ايطاليا وفي نفس الوقت أخرجت كتابكم المشترك مع هاردت « الإمبراطورية» الذ لقي رواجا عالميا رحبت به الجريدة الأمريكية نيويورك تايمز. هل ممكن ان تعرفنا بالمفهوم المركزي «الإمبراطورية »الوارد في تأملكم الفلسفي؟**

نحن نعيش الآن في سوق دولي لم تمر البشرية بمثله في السابق. بعض المؤرخين مثلا بروديل يعتبرون بان العولمة هي ظاهرة قديمة، حيث كانت تجارة دولية في نهاية عصر النهضة؛ممكن لكن هذا السوق كان محدودا فقط في الفضاء المتوسطي ولم يصل إلى

ماوراء طريق الحرير إلى الشرق. لكن اليوم السوق فهو عالمي. بالإضافة إلى البعد البيو سياسي: اي أن الأسواق العالمية والبنيات الاقتصادية والمؤسسات السياسية وأنماط العيش مندمجة. فمفهوم البيو سياسي روجه الفيلسوف الفرنسي فوكو من اجل الفهم إلى أي حد حياتنا أصبحت مستثمرة ومنظمة من طرف ما هو بيو سياسي. بالفعل انتقلنا من المجتمع التقليدي السلطوي إلى مجتمع المراقبة حيث أصبحت المعايير متماثلة مع الأفراد وأدمجت في سلوكاتهم. بالنسبة للسوق العالمي طرحت هذا السؤال؟ ما هو شكل السيادة الذي يمارس على الكل بدون خارج؟ العولمة اثرت على طبيعة السلطة. الآن هناك انتقال في السلط حيث نجد ان الحكومات الوطنية لا تتمتع بقدر كبير من الاستقلالية ومن الان فصاعدا فالأجهزة الأممية والفرق الوطنية هي من ستضمن السيادة. فهذا المنطق الجديد للسلطة هو ما أصفه بالإمبراطورية.

**▪ انتم تؤكدون على أن السوق العالمية هي «كل بدون خارج»؟**

روزا لكسميورغ أوضحت أن توسع الرأسمالية مرتبط دائما بما هو خارج. اي انه ينطلق من المركز ليمتص الأطراف. هذه الظاهرة تسمح للرأسمالية بالتوسع خارج أسوار الغرب. فمنذ فالاستعمار الاروبي لباقي مناطق العالم في القرن التاسع عشر واستيطان أمريكا للغرب الامريكي حتى نهاية والحرب الباردة كانت الرأسمالية لها مركز جاذب. ( مندفع نحو المركز).

لكن منذ سقوط الاتحاد السوفياتي لم يتبقى له هامش أو أطراف يمكن امتصاصها. فهذه الظاهرة تهني على المستوى الفلسفي فالرهان هو فهم الحقيقة الجديدة لوحدة السلطة الامبريالية من اجل الكشف عن نقاط ضعفها. اية سلطة ليس لها طابعا مطلقا بل تتعرض في بعض الأحيان للهزات: لكن الهزة الكبيرة لن تأتي من الخارج بل من الداخل وهذا المشوق

**▪ تمارس الإمبراطورية الهيمنة على الجمهور. فهذا الأخير يرجع إلى الفيلسوف اسبينوزا**

يعني مجموع الأفراد أو الفرادات الإنسانية. فأنت توصي باستعمال مصطلح الجمهور عوض المصطلح القديم البروليااتاريا الذي تم تجاوزه؟

فمصطلحات من قبيل الشعب والبروليتاريا والطبقات الاجتماعية اصبحت في خبر كان. فالشعب ارتبط بفكرة الدولة — الامة، اما البروليتاريا فمرتبطة بالتقدم الصناعي في القرن التاسع العشر، اذ أن الدول الأمم اضعفت وان استغلال قوة العمل اخذ شكلا مختلفا. حيث بدا المبدأ الجديد يكمن في العمل اللامادي. والقطاع الثانوي في طريقه إلى الاندثار في الدول الصناعية لصالح قطاع الخدمات. مادام ان العمل اصبح ياخذ طابعا معرفيا وثقافيا فلا يمكننا أن نكممه. علىسبيل المثال مصورتك وهي تاخذ صورا نمطية ماذا تفعل؟ كيف نقدر هذاّ؟ ممكن ان يكون جميلا أو انه بالكامل غير موفق؟ كيف نقيس ونعدد هذا العمل؟ فاللايقن يسيطر على العمل اللامادي، فهذه المقولة لا يمكن

اختزالها إلى الأنشطة الثقافية أو الإبداعية. اذن لابد من ادماج المجال الوجداني الذي تطور جيدا. يتعلق الأمر بالمرضة التي تعتني بمرضاها ومضيفة الطيران التي تهتم براكبي الطيارة.. في السابق كان الاستغلال الرأسمالي يركز على قوة العمل الخامة للعمال ومكان الاستغلال هو المعمل. فاليوم القدرات المعرفية والحاجات العاطفية هي التي تستغل. فلا يتعلق الأمر بالمعامل بل بالمتربولات – حيث يعيش اكثر من نصف البشرية – التي تمثل الآن النسيج الصناعي. فالاستغلال الذي نتعرض له الآن اكثر قساوة من السابق حيث الان الراحة منعدمة. فعندما تشتغل بقدراتك العقلية أو بعواطفك فانت في الخدمة أربع وعشرون ساعة على أربع وعشرين ساعة.

▪ **أنت تنظر إلى الجمهور كسلطة مضادة للإمبراطورية. كيف يمكن لمجموع من الأفراد المشتتين أن ينتظموا ويعيشوا عيشا مشتركا؟**

هنا نقيس المشكل الكبير في التقليد الفلسفي الغربي الذي حدد مع الحداثة الذي يسلم بهيمنة الفرد وقوة تكيفه. فالعلاقات الاجتماعية تم تنظيمها والتفكير فيها على قاعدة واحدة العقل الاداتي. مصدرها يكمن في الفرد أو في الفرادة المعزولة. في الفلسفة السياسية الحديثة منذ هوبز وروسو إلى هيغل نجد نفس المسلمة الفرادة التي تهيكل كل العلاقات الاجتماعية. وتصور السيادة والشرعية الدستورية. فكرنا قديما بان الفرادة تعبر لان لها علاقة قوية مع الله والطبيعة أو مع الفن. لكن هذا خطأ فكل فرد لن يؤمن حاجته من الغذاء وتحولاته الا عن طريق الآخرين. يمكن لطفل ان يموت اذ لم يرعه شخص ما. روبنسون غير موجود ولن يوجد. لا احد يمكنه العيش لمفرده فالأفراد في علاقة مع الآخرين تحت مظلة العيش المشترك. نحن نعيش في فضاء مشترك تلقائي نجدده باستمرار. ضد تعالي مفكرين العصر الحديث. فأهمية الفضاء المشترك جاءت من طرف فلاسفة اعتبرهم اكثر اهمية: اسبينوزا وميكيافيلي وماركس. حيث نجد عند ميكيافيلي تاكيد على دور الفقراء في في

بناء جمهورية عادلة وقوية، هناك امتداد قوي بين اسبينوزا وميكيافيلي في هذه النقطة؛ بحيث اوضح اسبينوزا بان الجمهور ليس معطي بل يبنى. بالنسبة لماركس فالطبقات الاجتماعية والصراع الطبقي يتارجح بين البعد الاقتصادي وانفتاح تحرري. فهؤلاء يدفعوننا إلى التساؤل عن قضية إدارة الفضاء المشترك باعتباره كذلك مصدر الثراء. فنحن الآن نشهد على استغلال الجمهور من طرف الإمبراطورية التي علينا مقاومتها. فانا اقول دائما معركة سياسية واحدة تستحق التضحية وهي معركة الحب ضد الأنانية.

- **هل يحملون المعارضين للعولمة مشروعا سياسيا حقيقيا؟**

انا متعاطف مع أولئك المعارضين للعولمة المتوحشة ويطالبون بعولمة بديلة وانا قريب من المجموعة التي تحركت في جنوة عام ٢٠٠١، أثناء انعقاد القمة الصناعية الثمانية. لكن مع ذلك أرى بان الحركة الاجتماعية المطالبة بعولمة بديلة، دخلت في أزمة عميقة بسبب عجزها عن إبداع أشكال دائمة لحضورها. فوراء هذا المشكل هناك مشكل التمثيلية. في الدول الغربية النخب ذات الانتخاب العالمي لا تمثل مصالح المواطنين. فالتمثيل الممارس اليوم ليس له طابع توسط اجتماعي ولا يتناسب مع ما طرحه منظري الديمقراطية اللبرالية. تطور وسائل الإعلام المقومة الجديدة للتأثير الممارس من طرف وسائل الإعلام يمنع من عمله الجدي.

فالتحدي الكبير للمعارضين لعولمة هو الدخول إلى هذا الميدان واقتراح إصلاحات مؤسساتية.

- **كما فهمنا فكل ذات في الدول الغربية تعاني من الانفصام: تستفيد من السوق الذي يستغلها. حيث نجد بالتزامن لجمهور والإمبراطورية كيف نتجاوز هذا التناقض؟**

فهذا التناقض قديم قدم الرأسمالية نفسها. فماركس شبه قديما العمل

بعصفور حر : مع بنائه للعش يطير من هنا إلى هناك . فهذا بالتحديد عندما نحس باننا أحرار أكثر مع إنتاجيتنا ، من عبد محروم من حريته . مع تزايد العمل اللامادي والعقلي تتزايد حرية التفكير لتصيح ضرورة لنصبح منتجين . عليك ان تتحلي بقدر من التعليم ، لتكون لك الاستقلالية في اتخاذ القرار . هناك سبب للأمل الحرية دخلت إلى عقل الجماهير .

▪ **ماذا تقولون حول الانتخابات الأخيرة بايطاليا؟**

نتيجة الانتخابات غير واضحة على الأقل تسمح لنا بالتكهن بالمخاطر الحادقة بالديمقراطية بايطاليا . فبيرلسكوني يمثل كل ما هو اكرهه في السياسة ، لكن علينا ان نقبل بالدور البيو سياسي المتلفز من جهته كشف عن عدمية التيار ما بعد الشيوعي الايطالي. فايطاليا أصبحت حقلا لتجارب اليمين الشعبوي كما كانت في العشرينات ، لكن يجب ان نحترس الآن لان المظاهرات العنيفة من الممكن أن تظهر .

# حوار فلسفي مع الأستاذ نبيل فازيو

(نشر الحوار بموقع نصوص)

**▪ جريا على العادة من هو الأستاذ نبيل فازيو؟**

أستاذ باحث في مجال الفلسفة السياسية والدراسات الاستشراقية، من مؤلفاته: *مفهوم السياسة عند حنة آراندت* (البيضاء ٢٠٠٩)، *الرسول المتخيل، قراءة نقدية في صورة النبي في الاستشراق* (بيروت ٢٠١١).

**▪ أنت من المهتمين بالفلسفة السياسية حيث نجدك تهتم كثيرا بالفيلسوفة حنة آرندت لماذا وكيف نستثمر جهازها المفاهيمي في الساحة السياسية المغربية؟**

لعل سؤالكم ينم عن قناعة بإمكانية استثمار مكتسبات فكر فيلسوفة من عيار آرندت في فهم الوضع المأزوم في الساحة السياسية المغربية، إن لم نقل العربية برمتها. وأنا لا أنكر أن تلك هي القناعة عينها التي وجهت عنايتي بمتنها. إن الاهتمام بفكر آراندت إنما يترجم هموما يعيش الوعي السياسي العربي على إيقاعها، إذ يجد القارئ في ما ألفته استشكالا لوضع سياسي "شبيه" إلى حد ما بذلك الذي نعيشه اليوم رغم اختلافه الظاهري، بالمعنى الذي أعطاه أفلاطون ذات يوم لفكرة التشابه وهو يربطه بالسياسة والحقيقة. فالمرأة تفكر في سؤال السلطة السياسية والحرية والنظام الشمولي وما يتناسل من ذلك من تساؤل عن حقيقة "الشرط الإنساني" منظورا إليه كوجود سياسي. هذه أسئلة غالبا ما تم الإعراض عنها في سياقنا الفكري الذي فضل مقاربة

السياسية من وراء حجاب التحليلات التبسيطية التي حولت سؤال السياسة إلى سؤال "صحفي" (دون أن يعني ذلك قدحا في حق الصحافة لأن مهمتها تفرض عليها هذا الضرب من التبسيط)، الأمر الذي قاد إلى اختزال معنى السياسة، أو لنقل إلى نسيانه بعبارة آرنت. لا يجب أن يفهم من هذا القول أبدا أن استدعاء اسم هذه الفيلسوفة يروم الاسترشاد بفكرها من أجل فهم الراهن السياسي عندنا، خاصة وأن المرأة ما فتئت تؤكد أن مهمة الفكر السياسي اليوم هي الفهم، إذ أجد شخصيا في مثل هذا الادعاء استسهالا لمهمة الفكر السياسي، خاصة في السياق المغربي والعربي اليوم. ففي مجال الفلسفة السياسية لا يمكن القول إن الاعتماد على هذا الفيلسوف باستحضار ترسانته المفاهيمية وعدته المنهجية يكفي لتوظيف فكره في فهم واقع غير ذلك الذي أينع فيه. إذ المسألة تحتاج إلى تبيئة أو أقلمة كما قال المرحوم الجابري إبان توظيفه لمفهوم المثقف وغيره من المفاهيم المستقدمة من قطاعات الفلسفة المعاصرة. ونحن لم نبلغ قط لحظة تبيئة فكرها مع مقتضيات الراهن السياسي العربي والمغربي، ولعل السبب الرئيس في ذلك التجاهل شبه التام الذي تم التعامل به مع متنها. وقد كانت في جملة أسباب ذلك التجاهل طبيعة المسار الذي اتخذته ممارسة الفلسفة عندنا منذ الربع الأخير من القرن المنصرم، إذ غالبا ما تم الإقبال على الفلسفة الفرنسية والألمانية خاصة ما تعلق منها بسؤال الحداثة ومجاوزتها في شقها الأنطولوجي. والغريب أن آرانت نفسها تنتمي، بكيفية أو بأخرى، إلى هذا التيار. مما يشي بأن التعامل مع هذه الفيلسوفة لم يتخذ شكله المعرفي الصرف بل تم عبر قنوات أخرى رامت تحجم قيمة سهمها في بلورة صرح الفكر المعاصر باسم اختيارها الإيديولوجي أو انتمائها الديني.

ويبقى سؤالكم: "كيف نستفيد من فكر آراندت اليوم؟ مطروحا؛ إذ نحتاج أولا إلى تعريف القراء به حتى يغدوا على بينة من أمره، دون طمس أهميته باسم إيديولوجية تبنتها ذات يوم لصالح عقيدة سياسية معادية لنا، فهي في هذه النقطة لا تشكل استثناءا، وما أكثر الفلاسفة الذين حضوا عندنا

باستقبال فريد رغم أن إيديولوجيتهم كانت مجافية لقناعاتنا التاريخية، فوحده ذلك سيمكننا من إعادة طرح أسئلة غالبا ما تسرعنا في اعتبارها بديهية وواضحة، من قبيل؛ ما الحرية؟ ما السياسة؟ ما السلطة؟ وهي أسئلة تعلمنا أعمال آرنت أن إعادة طرحها تعبر عن انقلاب في فهمنا للراهن السياسي وللوجود المرتبط به، أضف إلى ذلك أن المرأة، وهذه في اعتقادي نقطة قوتها، تعتبر الإنسان ككيان سياسي، وما أحوجنا إلى ترسيخ هذه القناعة بيننا، ونحن الذين عانينا وما نزال من السياسة.

- **هناك اهتمام كبير بالفلسفة وعلم الاجتماع لكن هناك حضور باهت للفلسفة السياسية بالمغرب فما هي الأسباب في نظركم؟؟**

بطرحكم لهذا السؤال أنتم تثيرون مسالة على قدر كبير من الأهمية، على علاقة بمشروعية وجود الفلسفة عامة، والفلسفة السياسية على وجه التحديد. لقد سبق للأستاذ العروي أن أشار في كتابه "مفهوم الحرية" إلى أن حضور العلوم الاجتماعية في التقليد الأكاديمي أضحى معيارا من معايير قياس منسوب الحرية في المجتمع. يمكن أن نعمم ملاحظته تلك على الفلسفة نفسها، إذ يبقى وجودها في المجتمع علامة على حضور وعي نقدي بالوجود والزمن معا. لذلك يمكن أن نقرأ في ضعف حضورها الذي أشرتم إليه، وهو ليس ينحصر في الفلسفة السياسية فقط، علامة فارقة على وجود قلق في وعينا بوجودنا. ويجب علينا أن نعترف، نحن المشتغلون بالفلسفة، أننا لم نفلح بعد في موقعتها ضمن سياق تغدو فيه قادرة على الانتقال من لحظة الاجترار إلى لحظة الفعل. إذ الحال أننا ما نزال لم نحدد جيدا المطلوب من الفلسفة السياسية عندنا، سواء من حيث موضوعها الذي ما يزال يرغمها على التداخل، والتقاطع أحيانا، مع قطاعات معرفية أخرى سارعت إلى منافسة الفلسفة بطريقة "وقحة" على حد تعبير دلوز، أو من حيث الرهانات التي تقف وراء اختيارنا لها كرؤية أو آلية للتحليل والفهم.

وفي هذا المضمار يبقى لزاما علينا أن نعترف بأن البحث عندنا في مجال الفلسفة السياسية ما انفك يتسم بالضعف، وربما يبعث أحيانا على شعور باليأس أمام ما طال هذا المبحث من إفقار في السنوات الأخيرة، وفي أحايين كثيرة على الاستغراب من مفارقة لابد من التنبيه على خطورتها؛ فبمقدار ما يزيد الراهن العربي تأزما بسبب السياسة، بمقدار ما يبدي الفكر السياسي عندنا قدرا من السطحية في التحليل لا يضارعه في الخطورة إلا امتعاضه من الفكر التأسيسي، وتهافته على التفسيرات التبسيطية التي غالبا ما تعمل على ملء الفراغ النظري، دون تكلف عناء الحفر عن جذور المشكل وأصوله النظرية والتاريخية. تبقى العلامة الفارقة عليها الأجوبة الناجزة التي غالبا ما يتم اللجوء إليها لتفسير الاعضالات السياسية التي تجابهنا اليوم.

وقد لا يجد المرء في هذا المضمار مثالا على ذلك أظهر من اطمئنان غالبية مفكرينا اليوم إلى مفهوم الثورة في توصيفم لما حدث وما يحدث في الوطن العربي، إذ يكفي المرء أن يطلع عما ألفته جمهرة من فطاحلة الفكر السياسي المعاصر حتى يدرك أن هذا المفهوم لا ينطبق تماما على الراهن الذي نرغب في وصفه.

فلكي نفهم سر الحضور الباهت للفلسفة السياسية سيكون علينا أن نأخذ في الحسبان سطحية ثقافتنا السياسية أولا، وتهافتنا على التفسيرات التبسيطية الناجزة، ونفورنا من التحليل العميق للأمور. لقد سبق لياسبرز وآراندت أن قالا ذات يوم إن السياسة شأن مهم لا يجب تركه بيد السياسيين يفكرون فيه. كما يحلو لهم، بل لابد من ترشيدها بالتحليل الفلسفي العميق، وهذا ما قاما به معا، أما نحن فما زلنا لم نعط للسياسة حقها من الأهمية، بل ولم نتمثل خطورتها رغم أنها سبب كل معضلاتنا، لذلك تركناها بيد السياسيين، وهي أيادي غير أمينة، سرعان ما لفت معنى السياسة بالغموض وجعلت الوعي بها ضربا من الوعي الشقي.

- **نعم هناك ترجمة مهمة للكتب الفلسفة السياسية لكن لا نجد المنظرين الكبار أمثال الفيلسوفين الايطاليين انطونيو نغري واغامبيو والألماني كارل شميت والامريكي ليو استراوس لماذا. ؟**

أن تكون هناك ترجمة لمصنفات الفلسفة السياسية لا يشكل سببا كافية لتفتق وعي بالحاجة إليها. وبغض النظر عن إعضال الترجمة وما ينشأ عنه من عرقلة لمسار الفكر الفلسفي- إذ لا يمكن أن نقول بجرة قلم إن ما ترجم من أعمال فلسفية كان كفيلا بتحصيل أسباب الإبداع، أو لنقل الإنتاج الفلسفي عندنا- فإنه حتى لو أحجمنا جدلا عن التنبيه إلى دور الترجمة، فهذا لا يمكن أن يحجب عنا المأزق الذي تخندقت فيه الفلسفة السياسية عندنا كما سبق الذكر. هاهنا لابد أن نتوقف عند ما نقصده ب"المأزق". إذ لا يجب أن يفهم منه سوء فهم لمستجدات الفلسفة السياسية المعاصرة أو تقصيرا من الباحثين في التعرف على ذلك، بل إني أشير هنا إلى عدم تحديد أفق نظري أو فكري واضح المعالم يغدو بمثابة مدار الفلسفة السياسية عندنا. إذ غني عن البيان القول إن الفلسفة السياسية، خاصة في حلتها المعاصرة، ما فتئت تمطرنا بمستجدات غزيرة بشكل يومي، سواء ما تعلق منها بمجال التفكير في الدولة والسلطة، أو بالعدالة والحق والديمقراطية، فرقعتها لم تعد منحصرة في مجال الدولة والسلطة، بل تجاوزت ذلك لتتداخل مع فضاءات أخرى، ولعل عمل أمارتيا صن الأخير "فكرة العدالة" خير دليل على ذلك. هكذا غدا هذا المبحث زئبقيا بامتياز، لكنه أضحى أغنى وأعمق. فأزمة هذا المبحث نابعة من غناه وثرائه سواء من حيث تيماته أو عدته المفاهيمية التي يضخها في ذهن المشتغلين فيه.

هذا من جهة، أما من جهة أخرى فأنا أعتقد أنه من الصعب أن نماهي بين "وجود" الفلسفة السياسية عندنا وظهور مفكرين من عيار شتراوس وكارل شميت وأمارتيا صن أو راولز....، لأن الرهان هنا ليس هو عينه هناك؛ هذا رغم التقاطع الطبيعي بينهما بسبب انتمائنا جميعا إلى الشرط الإنساني. فنحن نبحث عن توطين الديمقراطية وترسيخ تقاليد في البحث تدعم الرهان

عليها في ضوء وعي نقدي بمشاربها وآفاقها النظرية، لذلك من الصعب الحديث عن ظهور مفكر استثنائي قادر على إحداث رجة في مسار هذا الموضوع، لأننا بكل بساطة ما نزال في لحظة البحث عن التراكم المعرفي الذي وحده يقود إلى ما نصبو إليه من إبداع فكري في هذا المجال.

- **افتقدنا الكثير من رموز البحث الجامعي المغربي الفلسفي لكن هناك من الباحثين الشباب من يحاول أن يكمل المسير هل من تفاؤل بمستقبل البحث الفلسفي؟**

ما تعيشه الساحة الفلسفية في المغرب اليوم أمر يكاد يكون غير مسبوق، فنحن أمام لحظة فقدان رموز وأعلام الجيل المؤسس للقول الفلسفي في المغرب. فبعد فاجعة وفاة الخطيبي، استيقظت الساحة الفلسفية في مايو الماضي على نبإ وفاة الجابري. لا يمكن تصور الجرح الذي ولده ذلك في ذهن المختصين لمجال الفلسفة في المغرب والعالم العربي، ويكفي أن نحصي عدد الندوات التي عقدت آنذاك في العالم العربي، حول وفاة هذا الهرم، حتى نتبين المقام الفريد التي تبوأه المرحوم في عالم الفلسفة العربية. والملاحظة عينها تنسحب على حدث فقداننا لمحمد أركون وهو البحاثة المقتدر في مجال الدراسات التراثية، بل وصاحب سبق في فتح قارة مشاريع نقد العقل العربي والإسلامي. إن أقل ما يمكن قوله عن هذه اللحظة هي أنها لحظة مخاض عسير على الفلسفة المغربية أن تجيد مجابهتها. صحيح أن الجامعة المغربية ما تزال تحوي بين ظهرانيها أساتذة من عيار ثقيل، من أمثال عبد الإله بلقزيز ومحمد المصباحي وعز العرب بناني والقائمة طويلة لا يسعني حصرها الآن.

لكن، ورغم ذلك، يبقى سؤالكم مطروحا؛ ما دور الباحثين الشباب في هذه المرحلة وما قد يعقبها من مستجدات أمام ما طال درس الفلسفة عندنا من تهزيل وإفقار؟ قد يبدو السؤال مجانيا لمن لا يأخذ خصوصية المرحلة الحرجة الآن بعين الاعتبار، لكن بالنسبة إلى الملاحظ النبيه الذي يأخذ في

حسبانه ضعف حضور الفلسفة اليوم في الجامعة المغربية، والنكوص الذي سجلته شعبها على مستوى الدراسات العليا (وكلية الرباط تبقى أظهر مثال على ذلك إذ مرت اليوم خمس سنوات على افتتاحها لآخر وحدة ماستر فلسفة)، يبقى من الضروري التنبيه إلى الحاجة القائمة إلى تحديد المهام، أو على الأقل بلورة تصور واضح المعالم حول مستقبل القول الفلسفي، سواء من حيث الآفاق التي يمكن الاشتغال في مضمارها، أو من حيث العدة التي يجب التوفر عليها لحمل مشعل الفلسفة في المستقبل. فإذا كان المغرب قد حقق تقدما ملحوظا في مجال الدراسات الفلسفية في العقود الأخيرة، فإن الفضل في ذلك راجع إلى جمهرة من خيرة الباحثين عندنا، انتدبت نفسها لفتح آفاق مختلفة أمام القول الفلسفي، فوجدنا أعلامها وقد انكب كل واحد منهم على مجاله يحفر في تاريخه ويبسط القول في سبل التأصيل لمفاهيمه والتأسيس لوجوده عندنا. هذا ما قام به سبيلا وبنعبدالعالي مثلا في مجال الفلسفة المعاصرة، ومحمد المصباحي وجمال الدين العلوي في مجال الدراسات الرشدية، وسالم يفوت وبناصر البعزاتي في ما يتعلق بفلسفة العلوم، وكمال عبد اللطيف وعبد الإله بلقزيز في مجال الفكر العربي المعاصر... الخ. فنحن أمام ما يشبه مشروعا فكريا وزعت فيه المهام وحددت فيه الأدوار، فكانت النتيجة غزارة في الأعمال وريادة فلسفية في الفضاء الفكري العربي. هل يمكن أن نواصل السير في هذه الدرب؟ سؤال لا يمكن الجزم في الجواب عنه، لكن ما هو مؤكد أن الزيغ عن تلك الطريق من شأنه أن يعيد مسار الفلسفة عندنا إلى الوراء، ووحده المستقبل كفيل ببيان ذلك.

- **هناك الكثير من مراكز الدراسات والأبحاث في العلوم الاجتماعية لماذا لانجد مراكز مختصة في الفلسفة السياسية ولم لا مركزا مختصا بفلسفة ارنت؟**

سؤالكم هذا لا ينفصل عما سبقه من تساؤل عن شروط وجود الفلسفة

عندنا . فإذا كانت العلوم الاجتماعية قد وجدت سبيلها إلى "التمأسس" بشكل أو بآخر، خاصة عقب اندراجها ضمن مشاريع تنموية كبرى وصيرورتها أداة لا محيد عنها ومقوما من المقومات الذاتية لاستراتيجية الدولة في مختلف قطاعات التنمية، إذ انتهت إلى الاقتناع بالحاجة إلى بلورة وعي بالمدخل الاجتماعي لتلك التنمية، فإن حال الفلسفة تختلف كثيرا . فرغم أن الحاجة إليها اليوم بادية للعيان، سواء من حيث الرهان الأخلاقي والثقافي والأونطولوجي الذي تبقى الدولة عندنا مطالبة بتحقيقه، وهو رهان على العقل والعقلانية في جوهره- بعد أن خبرنا ثمن الرهان على اللاعقل- أو من حيث المكانة التي فإن الفلسفة اصطدمت بتركة حقبة معاداتنا لها في الماضي القريب، وما رسخ منها من آثار على الوعي الجمعي عندنا، الأمر الذي يجبرنا على طرح سؤال مشروعية وجودها بيننا . أنا أتحدث هنا عن الفلسفة كمؤسسة، ووجودها ذاتي وليس عرضيا كما هي الحال في المغرب، حيث تنتشر الفلسفة في الثانويات والجامعات بشكل غير مألوف في مشهد التعليم العربي، بيد أنها من حيث العمق شبه فارغة من المعنى . لذلك قد لا يبدو غريبا أن نجد الأصوات المناوئة لها تعلوا في كل مكان وفوق كل المنابر العلمية والدينية، فرجل الدين ما يزال يشنع على وجودها باسم ارتباطها بالعقل، ودعاة التخصصات التقنية يقيمون لأرض ولا يقعدونها باسم أن الفلسفة تهدر الوقت والجهد في تشقيق الكلام، هذا إن لم نسمع من كبار مفكرينا دعوات جهيرة إلى موتها أو وضعها في المتحف... وأنا أتفهم مثل هذه المواقف لأن موقع الفلسفة ما يزال ملتبسا أمام هذا التوجه الجديد في مجال التعليم الذي غدا أكثر التصاقا بما هو تقني، وأبعد ما يكون عما هو مثخن في التأمل وتجريد . فنحن لسنا أمام أزمة تخص الفلسفة السياسية دون غيرها، بل تهم الفلسفة برمتها، وهي أزمة تطال وجودها كمؤسسة قائمة بذاتها، قادرة على تأدية وظيفة ما تضمن سبب وجودها . وكل مؤسسة تحتاج إلى حقل تتحرك فيه، وليس بمقدورنا أن نقول إن لدينا حقلا فلسفيا لأنه ما يزال يفتقر إلى مقوماته الذاتية، بدءا بغياب التأطير

المؤسساتي، ووصلا إلى ضبابية التيمات، وصعوبة تحديد هوية الفاعلين في هذا الحقل. لذلك لا يجب أن نستغرب من غياب معاهد متخصصة في الفلسفة بصفة عامة، بله في هذا الفيلسوف أو ذاك. هل يعني هذا أننا أخطأنا الطريق في تعاملنا مع الفلسفة منذ البداية؟ هذا حكم حاصل بمقتضى التاريخ. لكنه لا يكفي لمواصلة السير في درب نعلم أنها موصدة.

# حوار صحفي مع الأستاذ والباحث محمد الاشهب:

اجرى الحوار نورالدين علوش- المغرب



مستقبل الفلسفة بالمغرب رهين بمأسستها في إطار مجموعات البحث وفك ارتباطها بالمرجعية الفرنكفونية

- **س: بداية نريد أن نعرف من هو محمد الأشهب؟**

ج: أنا من مواليد سنة ١٩٧٢ بتاونات تابعت دراستي الابتدائية بقرية عين اجنان، أما المرحلة الإعدادية كانت ببني وليد، بعد ذلك التحقت بثانوية الوحدة بتاونات المركز حيث حصلت على شهادة الباكالوريا ثم بعد ذلك التحقت بجامعة سيدي محمد بن عبد الله التي تابعت بها دراستي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، تخصص شعبة الفلسفة، علم الاجتماع، علم النفس، حتى حصلت على شهادة الدكتوراه الوطنية في الفلسفة في موضوع " مذهب التواصل في الفلسفة النقدية ليورغن هابر ماس" ٢٠٠٨. قبل التحاقي بالجامعة السنة الماضية سبق لي أن كنت مدرسا لمادة الفلسفة بالتعليم الثانوي لمدة ثلاثة عشر سنة. وقد كانت تجربة غنية بالنسبة لي على المستوى البيداغوجي بالرغم من الصعوبات المتعلقة بالتوفيق بين البحث والتدريس بالثانوي. أما حاليا فأنا أشتغل بجامع بن زهر بأغادير كأستاذ مساعد لمادة الفلسفة في شعبتي الآداب العربي وعلم الاجتماع. وفي نفس الوقت لازلت أتابع دراستي في الفصل الثالث شعبة الأدب الألماني بكلية

الآداب بفاس. من أهم اهتماماتي الفلسفية: الفلسفة العملية الأخلاقية والفلسفة السياسية وخاصة الفلسفة الألمانية المعاصرة. وقد جاء اهتمامي بهذا المجال نظرا لغياب متخصصين بالفلسفة الألمانية خاصة المعاصرة منها، وطموحي هو أن أكون أحد المتخصصين في هذا المجال وذلك من خلال الاشتغال بشكل مباشر على النص الألماني. فأنا لست مقتنعا بأن أكون متخصصا في هيدجر أو هابرماس دون العودة إلى النص الأصلي وهذا عيب لدى العديد من الباحثين في المغرب والعالم العربي، فمن المستحيل أن تجد مثلا متخصصا ألمانيا في الفلسفة الفرنسية وهو لايتقن اللغة الفرنسية والعكس صحيح. بينما هذه القاعدة عندنا شبه ثابتة في المغرب. فالمتخصص في هيدجر لا يعرف الألمانية والباحث في الفلسفة الأمريكية ناذرا ما يتقن اللغة الانجليزية. وهذه في نظري ظاهرة علمية غير صحية تماما وتحتاج إلى إعادة النظر. بالإضافة إلى الاهتمامات الأكاديمية لدي اهتمامات بالعمل المدني. لقد سبق لي أن كنت عضوا في المجلس الوطني للجمعية المغربية لمدرسي الفلسفة، وأحد أعضاء هيئة تحرير مجلة فلسفة التي تصدر عن الجمعية. كما أنني حاليا عضو بالمنتدى المدني الدموقراطي المغربي فرع فاس، وعضو مؤسس لجمعية المبادرة للبيئة والتنمية بتاونات مسقط رأسي.

- **س: باعتبارك من الباحثين المتخصصين في فلسفة هابر ماس، نتساءل معك عن دوافع هذا الاهتمام من جهة، وماذا يمكنك أن تقوله لنا باختصار حول فلسفته من جهة أخرى؟**

ج: بالنسبة للشطر الأول يمكن القول أن الجواب عنه يجرني للحديث عن مساري الدراسي. فاهتمامي بالفلسفة المعاصرة لم يبدأ فقط مع إعدادي لشهادة الدكتوراه الوطنية التي اشتغلت فيها حول المتن الفلسفي ليورغن هابر ماس، بل يعود اهتمامي بها إلى مرحلة الإجازة. فالبحث الذي أنجزته في هذه الفترة كان حول " إبستمي الحداثة لدى مشيل فوكو" والذي أشرف علية

الأستاذ المحترم عبد الحميد المرسلي جازاه الله خيرا وأطال الله في عمره. بعد هذه المرحلة أعددت أيضا بحثا للتخرج بالمدرسة العليا للأساتذة بمكناس سنة ١٩٩٦ وكان حول السؤال الفلسفي والذي كان فيه حضور مهم للفلسفة المعاصرة. في الفترة اللاحقة أعددت بحثا أخر لنيل شهادة دبلوم الدراسات العليا المعمقة حول موضوع " سؤال الحداثة في الفلسفة المعاصرة: نموذجا مشيل فوكو ويورغن هابر ماس" والذي اشرف علية الدكتور عز العرب لحكيم بناني وذلك سنة ٢٠٠١. وقد كان هذا البحث تتمة لبحث الإجازة إذ قمت بمقارنة بين تصور فوكو للحداثة الذي كنت مطلعا عليه ومعجبا به وأيضا تصور هابر ماس الذي لم أكن اعرف عنه سوى القليل نظرا لغياب المراجع الفلسفية حول هابرماس في تلك الفترة. وقد كان فضولي المعرفي هو أن أتعرف على جوهر الخلاف الذي كان بين هابر ماس وفوكو بخصوص تصورهما للحداثة. وبالفعل تمكنت بعد إنجازي لهذا البحث من الاقتناع بأن الاختلاف بين مشروع فوكو النقدي للحداثة الذي ينطلق من نقد جذري للحداثة ينبني على أساس تصور ما بعد الحداثة الذي يجد جذوره في فلسفة هيدجر ونتشه، و تصور هابرمس النقدي للحداثة الذي ينطلق من التراث الكانطي دون القطع معه وعيا منه بأن الحداثة مشروع غير مكتمل. وبالتالي فنقد الحداثة عنده يتأسس على رؤية تهدف إلى إبراز سلبيات الحداثة مع تقويم اعوجاجها، ومن هنا جاء نقد هابرماس لما أسماه بالعقل الأداتي وتعويضه بالعقل التواصلي بديلا له. وفي هذا الإطار انتقد هابرماس رواد الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت: هوركهايمر، أدورنو، ماركوزه.. وأيضا رواد ما بعد الحداثة: هيدجر، فوكو، دريدا، ليوطارونيتشه...

بعد هذا العمل المتواضع الذي قمت به والذي شجعني عليه أستاذ ي عز العرب لحكيم بناني بدأت أبتعد شيئا ما عن ذلك الحماس الذي كان لدي تجاه مشيل فوكو وبدأت أميل أكثر إلى مشروع هابرماس الذي بدا لي أكثر عقلانية وملاءمة لواقعنا التقليدي الذي لم يلج الحداثة بعد. في المقابل قل

اهتمامي بفلسفة فوكو النقدية للعقلانية التي تميل إلى النقد الجذري للعقل. وبحكم مجتمعاتنا لم تدخل بعد عهد الحداثة أعتقدت ولا زلت أعتقد أن تصور هابرماس اقرب لواقعنا من تصور فوكو. خاصة وأن هابرماس يعتبر أن لكل عصر حداثته مادام أن كل عصر يمكنه من بناء معاييره اعتمادا على عقل تواصلي يسمح للجميع بالمشاركة في الفضاء العمومي. وبناء على هذه القناعة الفلسفية التي خلصت لها بدأت أفكر في مواصلة الاشتغال حول المتن الفلسفي لهابرماس. وبعد استشارة الأستاذ عز العرب لحكيم بناني شجعني على ذالك واتفقنا على موضوع " مذهب التواصل في الفلسفة النقدية ليورغن هابرماس". وهنا وجدت نفسي أمام هذا النص المتشعب، أي أمام فيلسوف أسميته في إحدى مقالاتي بالفيلسوف الخرائطي. وقد استغرقت في انجاز هذه الرسالة حوالي سبع سنوات إذ نلت بها شهادة الدكتوراه سنة ٢٠٠٨. وفي الوقت الذي كنت أعد هذه الرسالة نشرت مقالات وترجمات حول هابرماس وكتيب للجيب تحت عنوان " الفلسفة والسياسة عند هابرماس" وهو الكتيب الذي لقي نجاحا كبيرا إذ بيعت منه حوالي ١٠٠٠٠ نسخة في بلد يقال إن الكتاب فيها لا يسوق.

إن هذه النظرة البانورامية تبين أن اهتماماتي بالفلسفة المعاصرة ترجع إلى فترة مبكرة وأنا لازلت أواصل هذا الاهتمام. فحاليا أنا عضو بمجموعة فلسفة الحق السياسي والأخلاقي التي يشرف عليها الأستاذ محمد المصباحي واغلب الندوات التي تعقد تدور حول الفلسفة المعاصرة وقضاياها وقد شاركت في ندوتين الأولى حول " فلسفة الحق عند هابرماس " والثانية حول " الحق في العدالة". وقد كانت مساهمتي في الندوة الأولى حول فلسفة الحق في نظرية الفعل التواصلي وهي متوفرة في ملف متكامل، أما الثانية كانت مداخلتي منصبة على المقارنة بين تصوري هابرماس وجون رولز بخصوص العدالة السياسية. فأنا شخصيا من خلال هابرماس استطعت أن اطلع على العديد من الفلاسفة المعاصرين لأن مجمل كتابات هابرماس هي عبارة عن حوارات

ومراجعات للفلاسفة السابقين له أو الذين عاصروه وهذه إحدى الصعوبات التي تواجه قراء المتن الفلسفي لهابرماس، إذ يفترض في القارئ الاطلاع على هذه النصوص التي يحاورها حتى يتمكن من معرفة الأطروحة التي يدافع عنها.

أما بخصوص الشطر الثاني المتعلق بفلسفة هابرماس فالمجال لايتسع هنا للحديث عن فلسفة هابرماس. ولكن لتقريب القارئ من هذا الهرم الفلسفي للقرن العشرين والواحد والعشرين. يمكن القول إن هابرماس هو صاحب نظرية في الحداثة التي تنطلق من مكتسبات العقل الكانطي الحديث من جهة ومن مكتسبات العقل النقدي للرواد النظرية النقدية. فهابرماس يعد ممثلا للجيل الثاني للنظرية النقدية إلى جانب زميله كار اتو أبل. وهابرماس يتميز في فلسفته العملية بالابتعاد عن العقل الترنسدنتالي، كما أدمج المقاربة التداولية في فلسفته التواصلية. وفي هذا الإطار كانت استفادته من المنعطف اللغوي في فلسفة اللغة المعاصرة والعقل التأويلي مع غادمير، كما أنه أدمج العلوم الاجتماعية في فلسفته لاكتشاف ما أسماه بأمراض المجتمع الحديث. ما يميزه أيضا هو اهتمامه الكبير بالفلسفة الأخلاقية والسياسية وفلسفة الدين خاصة في كتاباته المتأخرة ما بعد انهيار المعسكر الشرقي. فكتاب " الحق والديمقراطية بين المعايير والوقائع" يعد أهم إنجاز في الفلسفة السياسية المعاصرة بعد كتاب "نظرية العدالة " لجون رولز. وهو الكتاب الذي قدم فيه هابرماس نظريته في دولة الحق والقانون الديمقراطية التي تقوم على مايسميه هاربرماس ببراديم الديمقراطية التشاوريةDeliberative Demokratie هذا البرادا يم الذي يقوم على المشاركة الفعالة للمواطن في الفضاء العمومي من أجل تشكيل الإرادة السياسية والمساهمة في اتخاذ القرار. وهذا البراديم الذي ينادي به هابرماس له ارتباط وثيق بالمجتمع المدني الفاعل، كما أنه يشكل بديلا للديمقراطية التمثيلية التي أبانت عن حدود تمثيلها للمواطن ودفاعها عن المصلحه العامة، كما أبانت أيضا عن عجزها في تدبير الشأن العام بطريقة ناجعة تجعل الموطن دائما في صلب العملية السياسية والديمقراطية.

- **س: بالرغم من هذه الأهمية لماذا لانجد له حضورا قويا في الساحة المغربية مثلما هو الأمر بالنسبة لفلاسفة الاختلاف. أمثال فوكو ودريدا؟**

ج: هذا سؤال مهم. فانا شخصيا لم أسمع بالفيلسوف هابرماس في بداية التسعينات حينما كنت بالجامعة ولم يسبق لأي أستاذ أن درسه لنا في الجامعة في هذه الفترة. فالمكتبة الفلسفية في المغرب والعالم العربي لم يكن فيها سوى كتاب واحد حول هابرما س بالعربية الذي أصدره الباحث نورالدين أفاية وهو في الأصل رسالة لنيل شهادة دبلوم الدراسات العليا،، وللأسف أن هذا الباحث لم يواصل بحثه في هذا الفيلسوف فيما بعد. فهذا الحضور الباهت لفلسفة هابرماس كان يقابله حضورا قويا لفلسفة فوكو ودريدا. وأعتقد أن عامل اللغة يعد عاملا حاسما في هذا الإطار. فأعمال هابرماس نفسها لم تكن مترجمة إلى العربية، بل إلى الفرنسية نفسها لم تترجم إلا بشكل متأخر. أضف إلى هذا أن الباحثين في الفلسفة المتمكنين من اللغة الألمانية لايتجاوز أصابع اليد في المغرب. وهذا ما يجعل الباحث المغربي ينتظر دائما الترجمة الفرنسية للنصوص الفلسفية الألمانية، وهذه إحدى المعيقات الرئيسية في نظري في عدم مواكبة ما يجري في الساحة الفلسفية في العالم الألماني والأنجلوساكسوني عموما. فالفرانكفونية تشكل إحدى العوائق في هذا الباب. وعليه أناشد شخصيا الشباب الباحث اليوم أن يهتم بلغات أخرى، وأن يفك الارتباط بهذه الوسيلة لأنها وحدها غير كافية لمتابعة ما ينشر في مجال الفلسفة في البلدان الأخرى.

و بحكم أن فلسفة فوكو ودريدا مكتوبتين باللغة الفرنسية وأن مجمل الباحثين في المغرب تابع دراسته في فرنسا، فمن الطبيعي أن تجد حضورا قويا للفلسفة الفرنسية على حساب التقاليد الفلسفية الأخرى. وهذا لا ينطبق فقط على الفلسفة الألمانية التي ينتمي لها هابرماس، بل ينطبق أيضا على الفلسفة المكتوبة باللغة الإنجليزية. قل مثلا هل هناك كتاب واحد بالعربية تعرفه حول ا

الفلاسفة الأمريكيين أمثال جون رولز، رتشارد رورتي، مايكل ساندل، ماك اينتر، دووركين، فرايزر، ديوي. لا أخفيك أنني أعرف صديقا أعد بحثا لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة بجامعة فاس حول فيلسوف أمريكي وباللغة الانجليزية مع العلم أنه لاينتمي لشعبة الأدب الإنجليزي. أليست هذه مهزلة علمية في نظرك. لو كنت أنا مشرفا لرفضت تاطير هذا البحث، لأنه لن يضيف أي شيء يذكر للحقل الفلسفي المغربي، كما أن عملا مثل هذا لن يضيف شيئا للأمريكي. أنا شخصيا أعتبر عملا مثل هذا احتقارا للغة العربية.

أعتقد أنه قد حان الوقت للانفتاح على مرجعيات فلسفية أخرى لإغناء الحقل الفلسفي المغربي والعربي عوض الاكتفاء بالمرجعية الفرنسية التي ندعو للاهتمام بها دون أن نرهن أنفسنا بها. فلا يمكن تصور تطور للفكر الفلسفي دون عملية الترجمة وخاصة الترجمة عن الأصل، وهذا ما لم يتم لحد الآن بخصوص نصوص هابرماس. باستثناء بعض الأعمال المترجمة عن الألمانية، مع تحفظي على بعضها، لأن ترجمتها تمت على يد مترجمين غير متخصصين أصلا في الفلسفة. إن بعض هذه الترجمات التي أنجزت من الأحسن عدم قراءتها وأخص بالذكر كتاب " القول الفلسفي للحداثة" الذي تعد ترجمته كارثية بكل معاني الكلمة. أعتقد أن ترجمة هابرماس أو أي فيلسوف من حجمه، ليست مسالة هواية، بل ترجمة مثل هذه الأعمال تحتاج إلى تخصص في الفيلسوف قبل الشروع في ترجمته. فلا يكفي أن تكون متمكنا من الألمانية لترجمة نص هابرماس، بل المطلوب الإحاطة الشاملة بفلسفته وبالمرجعيات الفلسفية التي ينطلق منها، ونفس الأمر ينطبق على هيدغر وهوسرل. وبصدد هذا الأخير أعطيك مثالا واضحا، خذ الترجمة الرائعة التي أنجزها الأستاذ إسماعيل المصدق لكتاب" أزمة العلوم الأوربية والفنومنولوجيا لترنسندنتالية" لهوسرل الصادر عن المنظمة العربية للترجمة، وهو كتاب ضخم استغرق في ترجمته أربع سنوات، هذا مع العلم أن الأستاذ مصدق من أهم المتخصصين في العالم العربي بهوسرل انطلاقا من النص الألماني.

أعتقد أن عامل الترجمة ساهم بشكل كبير في غياب النص الهابرماسي عن الساحة الفلسفية المغربية والعربية عموما . فلا أخفيك انه في فترة إعدادي لشهادة الدكتوراه كنت مضطرا للعودة إلى المراجع الإنجليزية، لأن ما كتب حول هابر ماس بهذه اللغة يعد بالمئات، بينما ما كتب حوله بالفرنسية يعد على رؤوس الأصابع، أما بالعربية فكادت تنعدم مراجع تعرف بفلسفته.

- **س: لقد أشرت إلى ترجمة بعض أعمال هابرماس الفلسفية، ولاشك أنك تقصد » التقنية والعلم كإديولوجيا « »و المعرفة والمصلحة« و» مستقبل الطبيعة الانسانية«، لكن الملاحظ أن كتبه الرئيسية لم تترجم بعد مثل » تحول بنية الفضاء العمومي« و»نظرية الفعل التواصلي« في جزأين و» الحق والديمقراطية«. لماذا في نظركم هذا التأخير في ترجمة هذه الأعمال؟**

ج : أعيد القول أن ما ترجم لهابرماس لم يترجم لحد الآن من طرف متخصصين في فلسفته، و أنا أعرف كل ما ترجم لحد الآن وأعرف حتى سيرة المترجمين. فباستثناء العمل الذي ترجمه الباحث لبناني جورج كتورة " مستقبل الطبيعة الإنسانية " والذي ترجمه عن الألمانية وهي ترجمة جيدة، ومقالات أخرى ترجمها نفس الباحث ونشرها تحت عنوان " الخطاب الفلسفي للحداثة'" وهو بالمناسبة ليس عنوانا لأي من كتب هابرماس. ما عدا هذا فإن ما ترجم يحتاج إلى إعادة الترجمة من جديد . أما بخصوص الأعمال الرئيسية فهذه مهمتنا نحن، وأعدك بأنني سأقدم شيئا من هذا مستقبلا إنشاء الله. فشخصيا أرى أن كتاب " الحق والديمقراطية " أهم كتاب لهابر ماس يجب أن يترجم في الوقت الراهن، وليس" نظرية الفعل التواصلي " وذلك نظرا لأطروحته المتميزة في الفلسفة السياسية المعاصرة، و لراهنيتها في ظل التحولات التي يعرفها العام العربي حاليا .

- **س: كما تعرف فقدت الساحة العربية والمغربية الكثير من رموز البحث الجامعي في مجال الفلسفة: محمد عابد الجابري، محمد أركون، فؤاد زكرياء، عبد الرحمان بدوي، لكن هناك من الباحثين الشباب من يحاول أن يكمل المسير، وهل من تفاؤل بمستقبل البحث الفلسفي؟**

ج: صحيح أن لكل عصر أجياله. أنا شخصيا لست متشائما، ولكن ما ألاحظه هو أن كل باحث من هؤلاء لم يترك خلفا ليتابع المشوار من بعده، لأن هناك غياب لبحث فلسفي ممأسس في عالمنا العربي. أعطيك مثالا من الضفة الأخرى. خذ مثلا مدرسة فرانكفورت. فهذه المدرسة الفلسفية العريقة تأسست سنة ١٩٢٣ في إطار "معهد البحث السوسيولوجي" Institut für Soziale Forschung". وهي مدرسة فلسفية نقدية تستلهم أسسها من الفلسفة الاجتماعية، تعاقب عليها مجوعة من الأجيال. فقد أخذ المشعل في البداية كل من هوركهايمر، ادورنو، ماركوزه، و إرنست بلوخ، أو ما يسمى بالجيل الأول. وهو الجيل الذي كان ينطلق من الرجعية الماركسية لمقاربة القضايا الاجتماعية. وقد عانى هذا الجيل من ويلات الحرب العالمية الثانية ومضايقة النازية، إذ تم نقل المعهد إلى الولايات المتحدة الأمريكية. وقد واصل هذا المشروع ما يعرف بالجيل الثاني مع هابرماس واتو أبل. وحاليا نتحدث عن الجيل الثالث للمدرسة مع أكسيل هونث مدير المعهد وزملائه. هذا المعهد الذي لازال قائم الوجود إلى يومنا هذا بجامعة غوته بفرانكفورت. ومنه اتخذت اسم مدرسة فرانكفورت النقدية. وما ينطبق على هذا النموذج نجده في جميع التيارات والمذاهب الفلسفية. هذا النوع من التقليد للأسف غائب في عالمنا العربي. ولهذا فالشباب الباحث إذا لم يؤطر في إطار مؤسسات من هذا النوع، و التي يكون لها مشروع للبحث طويل الأمد، فلن يمكننا من تخطي هذه الوضعية. وستظل المجهودات الفردية وحدها غير كافية لمواصلة ما بدأه السلف.

- **س: هناك الكثير من مراكز الدراسات والأبحاث في العلوم الاجتماعية، في المقابل لانجد مراكز مختصة في الفلسفة. إلى ما ذا تعزو في نظرك هذا الغياب؟**

ج : أعتقد أن حتى مراكز البحث في العلوم الاجتماعية قليلة وتعد على رؤوس الأصابع وهذا راجع إلى نظرة القائمين على الشأن العام إلى العلوم الاجتماعية باعتبارها علوما مزعجة على حد تعبير بيير بورديو . وإذا رجعنا إلى الوراء شيئا ما ، فأنت تعرف أن الدولة أغلقت معهد البحث السوسيولوجي، وهو بالناسبة لا زال مغلقا مع العلم أن مبررات إغلاقه لم تعد قائمة. لا شك أن إغلاقه كان له تأثير على تطور البحث السوسيولوجي بالمغرب. فالعلوم الاجتماعية من مهامها تعرية المجتمع وكشف تناقضاته. فعالم الاجتماع هو طبيب المجتمع الذي يشخص أمراضه بطريقة علمية وموضوعية في أفق اقتراح العلاج الملائم لها . وهذا ما كانت ترفضه الدولة خاصة ي فترة السبعينيات والثمانينيات. أما الآن فاعتقد انه لم يعد هناك من مبرر للاستمرار في التشبث بهذه النظرة المتجاوزة، لأن مساهمة السوسيولوجي يمكن أن تكون لها فائدة على الدولة والمجتمع في الآن نفسه. ولهذا حان الوقت لتشجيع الأبحاث الاجتماعية والإنسانية عموما ودعمها لإيجاد حلول للعديد من الظواهر التي تواجه مجتمعنا . فإذا كان هذا هو واقع العلوم الاجتماعية، فان واقع الفلسفة أسوء بكثير، فلا وجود إطلاقا لمعاهد ومؤسسات البحث الفلسفي كما نجد في أوربا وأمريكا باستثناء بعض المراكز الموجودة في الكليات والتي لم تستطع أن تقدم الشئ الكثير مثل "مركز الدراسات الرشدية" بكلية الآداب بفاس الذي يعيش حاليا في مرحلة الاحتضار بعد وفاة المرحومين جمال الدين العلوي ومحمد ألوزاد . فالبحث الفلسفي لازال مهمة فردية يقوم بها الباحث لوحده في عزلة تامة. فما حققه المرحوم محمد عابد الجابري يرجع إلى مجهوده الشخصي وهذا هو السبب الذي جعلنا الآن نفتقد

لمدرسة فلسفية تكمل ما شرع فيه الجابري والشيء نفسه سينطبق على عبد الله العروي وطه عبد الرحمان....

صحيح أنه اليوم بدأت تظهر بعض مجوعات البحث في بعض التخصصات القسلفية، ولكن هذا غير كاف. وما ينطبق على المغرب نجده في جل الدول لعربية، بل بعض هذه الدول لاتدرس أصلا الفلسفة، فبالأحرى أن توجد بها مراكز للبحث الفلسفي. فنظرة الدولة في العالم العربي إلى الفلسفة والعلوم الاجتماعية النقدية لا زالت نظرة مشوبة بالحيطة والحذر. ولهذا أعتقد أن تطور الفكر الفلسفي رهين بمأسسته من جهة، ارتباطه بحضور الفكر الديمقراطي في مجتمع يؤمن بحرية التعبير والتفكير. ومادام هذا الأمر لم يحدث بعد فإن على المهتم بالفلسفة أن يضاعف مجوداته حتى يغير من واقع حال الفلسفة.

**محمد الأشهب**
أستاذ الفلسفة بجامعة بن
زهر بأغادير



# الفصل الثالث

# حوارات فلسفية معاصرة

# حوار صحفي مع الأستاذ الباحث علي عبود المحمداوي

▪ **بداية نريد أن نعرف من هو الأستاذ علي عبود المحمداوي؟**

احد الباحثين في مجال الإسلاميات المعاصرة، والمهتم بالدراسات الفلسفية الغربية المعاصرة، أميل إلى الاتجاه النقدي، معتقداً أن الفلسفة هي ذلك الموقف النقدي العقلاني تجاه الذات والمجتمع والعالم.

تخرجت في كلية الآداب- قسم الفلسفة عام ٢٠٠٥ حاصلا على شهادة البكالوريوس، وحصلت على الماجستير في الفلسفة في عام٢٠٠٧ اعد أطروحتي في الفلسفة الغربية المعاصرة عن الإشكالية السياسية للحداثة عند هابرماس .... من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل.

صدر لي ثلاث كتب، الأول الفكر الشيعي المعاصر رؤية في التجديد والإبداع الفلسفي، والثاني: الإسلام والغرب من صراع الحضارات إلى تعارفها، والثالث: مقاربات في الديمقراطية والمجتمع المدني وهو كتاب مشترك مع احد الزملاء.

وتحت الطبع كتاب مشترك بعنوان: الإصلاح الديني والسياسي إعادة قراءة النص الديني والممارسة السياسية، وقيد الانجاز كتاب: مابعد الحداثة من نيتشه إلى ليوتار قراءة نقدية.

الموقع على الانترنت: www. mohamedaoi. com

- **باعتبارك من الباحثين في الفكر الإسلامي والغربي ما هو موقع العراق من الإنتاج الفكري الإسلامي؟**

العراق كمنتج للأفكار كان ولايزال معطاءاً بغزارة ونوعية، إلا أن المشكل الأساس في العراق هو خلوه من المؤسسات الداعمة والناشرة والمسوقة للأفكار، فالعقل العراقي ينتج سنويا على المستوى الأكاديمي ألاف الرسائل والاطاريح التي تتناول قضايا مهمة في واقعنا العراقي والعربي والإسلامي على مختلف الأصعدة الثقافية أو السياسية أو الاجتماعية والدينية وغيرها، أما يخص العراقي الإسلامي فإنه في حال من التقلب وعدم الثبات لمشاكل جمة يلحظها الواقع العراقي.

وإيمانا منا بأن للواقع قدرة كبيرة على التأثير على النظرية، فإن النتاج النظري للمثقف الديني في العراق سيبقى إلى مرحلة ليست بالهينة غير قار وغير واضح الملامح، لأسباب عدة منها: ان العراق يعد مرجعية دينية كبيرة للشيعة، وعلى الطرف الأخر فإن السنة كذلك يعدونه مثوى وارض الأولياء والصحابة والتابعين، وهذه الأهمية وارتباط الفكر الديني بالمفهوم الاممي والعالمي يجعل العراق والمفكر العراقي خاضعا لتداعيات أممية وإقليمية تأثر في العراق وأوضاعه، وهذا وان عد مسألة سلبية من هذا الجانب، الا ان الجانب الايجابي في الأمر هو ان المفكر العراقي بعد أن يتجاوز مسائل الخندقة الطائفية هذه سيكون من اهم المفكرين على المستوى العالمي لأنه مجهز للتفكير على مستوى عالمي والفلسفة هي موقف إنساني عالمي، ولو استعرنا من هابرماس تقعيده لمفهوم المجتمع مابعد العلماني لوجدنا ان العراق الآن يمثل مرحلة مشابهة لواقع المجتمع ما بعد العلماني فللدين اثر كبير في السياسة إلا أن الإطار الحاكم والدستور علماني، وتفاصيل اخرى تنطبق ايضا عليه، وهذا سينشئ عقل عراقي، بمرور فترة من الزمن، قادر على قبول التعددية الثقافية والدينية ومن جهة أخرى حامل لخطاب عالمي، وعليه ستكون الفلسفة هي خطاب العقل العراقي.

- **هل الفكر الإسلامي المعاصر قادر على مجابهة التحديات الخارجية والداخلية؟**

حاولت معالجة هذا الموضوع في كتابنا قيد النشر( الإصلاح الديني والسياسي) وناقشت الموضوع من جهتين:

١- التحدي الداخلي: ويتمثل في القراءات المتطرفة للنص الديني.

٢- عمليات التحديث والتنمية الحاصلة على المستوى العالمي والضغط الفكر الحداثي.

وما لم يستطع العقل الإسلامي من تجاوز محنة القراءة المتطرفة للنص وتفكيك مؤسسات التكفير ومنابع العنف الفكري، فإنه سيقبع في النهاية للمنعطف التحجري نفسه. ولا يتم ذلك إلا عبر آليتين: الأولى: الفرادة في قراءة النص وقبول التأويل على أساس معيار السبعين محمل، واقصد اللين في الحكم وفهم النص، وثانية الماسسة الجديدة وهي هدم المؤسسة الحجرية الدينية التي تحكم الفكر الإسلامي لقرون من الزمن والتي ما ازدادت الا تكرفا وتيبسا على النص وضد الانسان، واعادة المأسسة للمؤسسة الدينية التي تقبل التعدد والفرادة واللين والتبسامح والإنسانية كشعرات وكمشاريع يجب تنفيذها.

- **هناك أزمة يعانيها المثقف الإسلامي وهي ضعف التواصل بين الجناح السني والشيعي أي لا يستفيد كل طرف من الإنتاج الفكري للطرف الأخر؟**

لاشك ان هنالك أزمة، لكن ما سببها؟

هل هو ضعف التواصل؟

ام عدم جدوى التواصل؟

ام غياب المؤسسات الدينية التي تقبل التواصل؟

الحقيقة هي كل ما سبق. فالتواصل ضعيف بين الطرفين واذا كان فهو للمحاجة وإسقاط الأخر وتحقيق الصراع الصفري الذي هدفه الإطاحة بالأخر. وهنالك شعور بعدم جدوى التواصل لان الفهم المسبق أو المخيال الشيعي والسني انتج كراهية تاريخية يراد اسقاطها على الحاضر، اما بالنسبة لغياب المؤسسات فقد أوجزت القول عنها في السؤال السابق، والتفصيل في الكتاب.

- **لماذا لا نجد مؤسسات فكرية وثقافية مشتركة تكون بوابة للتواصل والتعاون؟**

الحقيقة ان هنالك مؤسسات لهذا الغرض لكننا نجدها في العالم الشيعي منه دون السني، وذلك يسبب مشكلة للطرفين.

فالاتجاه الشيعي غير قادر على دخول الحيز السني بالقوة المطلوبة لان المؤسسات الراعية ذات صبغة شيعية، والاتجاه السني اقفل باب الحوار على المستوى المؤسساتي لأسباب تاريخية وفكرية لم ينتجها الفكر السني نفسه وإنما أنتجها فكر يقابل الفكرين السني والشيعي هو الفكر التكفيري. الا انه اثر على عوام ومثقفي الاتجاهين سلبا وايجاباً. واود ان أعلمك بمركز التقريب بين المذاهب في إيران فهو مركز يأخذ على عاتقه البحث عن المشتركات وإعطاء الأولية في الخطاب الإسلامي، والاحتفاظ بالخصوصيات المذهبية دون حد الخطاب الرسمي الإسلامي.

- **باعتباركم من الباحثين في الفكر السياسي ما هي ملاحظاتك على تعثر الديمقراطية في العراق؟ وما هو الحل في نظرك؟**

الواقع العربي واقع غير تاريخي أي هو غير خاضع للتطور حتى عام ٢٠٠٣ حينما غزي العراق من الولايات المتحدة الأمريكية وحينها بدأت حركة تأريخية عربية وعراقية بالخصوص، فأحس الإنسان العراقي انه ابن زمنه وان أنظمة الحكم في العراق والمنطقة هي أنظمة باتت منتهية

الصلاحية، وجيء بالمشروع الديمقراطي إلى العراق كطموح امريكي وطموح عراقي، للخلاص من نموذج الحكم للقائد الضرورة والمهم التاريخي العربي. وكان ان اخذ بنموذج الديمقراطية التمثيلية الا أن الواقع للديمقراطية في العراق ليس تمثيليا لان التمثيلية هي ديمقراطية لمجتمعات متجانسة مجتمعات امة واحدة، وهي بهذا المعنى لاتصلح للعراق لان العراق مجتمع غير متجانس، فسرعان ما تحول نموذج الحكم في العراق إلى نظام ديمقراطية توافقي واخذ مسميات عدة تارة باسم الوحدة الوطنية واخرة المصالحة الوطنية واخرى وهي اليوم الشراكة الوطنية، والحقيقة ان الحل الامثل لمعالجة هذه التعثرات هو بالتنشئة الاجتماعية.

لابد لنا البحث في إمكانية توفير مؤسسات قادرة على التنشئة الاجتماعية- السياسية بصورة صحيحة مما يدعم النظرية ويدفعها باتجاه التطبيق، والتنشئة الاجتماعية في العراق أو الجمعنة لاتزال بصورة أو بأخرى خاضعة إلى مفاهيم بعيدة عن المواطنة وروح التسامح لأنها تستعمل أدوات تربوية وتعليمية ضيقة الرؤى- أو طائفية- دينية، ودعم ذلك مشاريع خصخصة التعليم والتربية، . ولذلك فنحن ملزمون اليوم بتنفيذ خطة للجمعنة بشكل يتيح فرص للعيش بسلام والقبول بالتعدد والأخذ بالإطار المرجعي القانوني فوق سواه، وتلك هي مهمة مؤسسات التنشئة اليوم (رياض الأطفال، المدارس- الابتدائية والمتوسطة والإعدادية- ومن ثم الجامعات)، وحينها نحن قادرون أن نخاطب جمهوراً عريضا من مجتمع سليم بنسبةٍ كبيرة.

- **الآن العالم العربي يعج بتحولات هامة حيث هناك ثورات شعبية تتحرك هنا وهناك ما هو تعليقك على ما يجري؟**

هذه الرياح ستطيح بأنظمة كثير الا ان خوفي كل الخوف ان لاتتزامن الحركات الثورية لان عدم التزامن يخلق نوعا من الوقاية لدى الأنظمة اللاحقة عن السابقة عليها، وذلك ما نشاهده اليوم فبعد سقوط النظام التونسي

الاستبدادي، ال عرش الرئيس الملك مبارك إلى السقوط الا ان هنالك فارق زمني بسيط قد يهدم هذه الثورة، للتحضيرات التي قام بها ، وهنالك نموذج آخر كالسوري واليمني يستعدان الآن من خلال الإعلان لعدم الترشيح أو عبر قطع بعض وسائل الاتصال العالمي أو الرقابة الشديدة عليه انما هي خطوات استباقية للثورة. وما لنا من كلمة الا ان نقول ما قاله يوما ما المفكر العرقي الكبير محمد باقر الصدر الجماهير اقوى من الطغاة.

# حوار خاص مع الدكتور اليامين بن التومي

(أجرى الحوار نورالدين علوش)

- **بداية من هو الدكتور اليامين بن التومي؟**

بداية أشكرلك تفاعلك الطيب للخروج من عالمنا الصغير الذي تتهم فيه الذات بأنها تشتغل على النرجسي إلى عالم تقوض فيه لتصبح عالما في ذاتها، حين تذوب حدود الذات مع مختلف الذوات لتحقيق المصلحة/التذوات والتثاقف مع الآخر/السؤال/القارئ/الصوت المنبعث من صيغ التخاطب للذوات المسكونة فينا، وهنا تزول مشكلة الأنا المتسمة بالأحادية لفضاء أكثر ديمقراطية لنفكك الصوت الواحد، إنه انفلات من عقال المركزية الذي قد تورطنا فيه فلسفة الكلام عن الأنا، خروج عن نسق السيطرة المدفون فينا بشكل ما نتيجة التراكم التاريخي للامعقول الذي يتخذ أكثر من نموذج لتتأسس سلطة "الأنا" لذلك سأضعها هاهنا أمام مرآة ترسم إيديولوجيا الكفاح ليس في ترسيخ الحضور للإسم الشخصي وإنما في استنبات الذوات المختلفة الغائرة في شبكة التعدد المحمولة فينا، إنه بحث عن التناصية المعقدة المخزونة في الاسم باعتباره دليلا جامعا على التعيين، هنا أكون قد وصفت المتعدد المحمول في من خلال تلك المرايا المتعددة التي كنتها: طفلا/ أستاذا جامعيا/ باحثا عن المعنى/وروائيا يريد تأثيث الخراب الصحراوي، يبحث عن تجاوز النزعة الفلينستينية المقوضة لنزعة الجميل

فالأستاذ اليامين بن تومي أستاذ تحليل الخطاب والآداب العالمية بجامعة فرحات عباس سطيف، اهتم باللغة وكابد البحث العلمي بكل موصوفاته؛

شارك في ملتقيات أكاديمية داخل الجزائر وخارجها، نشر بحوثا في مجلات عربية كثيرة، عضو محكم في مسابقات نقدية وشعرية عديدة، عضو وحدات بحثية داخل الجامعة المذكورة له مجموعة من الأعمال المطبوعة:

- ❖ مرجعيات القراءة والتأويل قراءة في مشروع نصر حامد أبو زيد، عن الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف.
- ❖البروكسيميا في السرد العربي؛ قراءة في دوائر القرب عن دار ابن النديم بيروت.
- ❖النهضة العربية؛ ممكنات النهضة في الجزائر، عن سلسلة مواطنة الجزائر.
- ❖ مدرسة فرانكفورت/ كتاب جماعي، فلسفة الدين/ كتاب جماعي،

وهناك مشاريع مخطوطة، ولي مجموعة من الأعمال الأدبية من روايات حيث حصلت على جائزة رئيس الجمهورية عبد العزيز بوتفليقة عن روايتي "الوجع الآتي" وفزت بجائزة عبد الحميد بن باديس عن روايته: " من قتل هذه الابتسامة " ولي نصوص في طور الطبع وغيرها من الأعمال النقدية والفلسفية والإبداعية.

- **سيدي الكريم كيف تجمعون بين النقد والرواية والفلسفة؟**

المسألة في تقديري لا تنبني على مفهوم الجمع بقدر ماهي حالة ترتبط بمسألة المتعدد التي أحملها داخلي، السؤال النقدي في الجوهر هو سؤال فلسفي، والسؤال الفلسفي في العموم هو نقد للتساؤل، ويقوم النقد في الفلسفة مقام العملة ذات الوجهين فلا يكاد ينفصم أحدهما عن الآخر، ومن ثمة فإن معاينة الواحد تقتضي جلاء الإبهام عن الثاني لما فيه من مزيد مزية وتنبيه.

كل تساؤل فلسفي بالاعتبار هو نقد لما قبله، لذلك فإن أسلوب النظر إلى النقد باعتباره تساؤلا إشكاليا؛ سيقودنا إلى الخوض في المشاريع الفلسفية، هذا النوع من المعاينة لا يعني الانفصال عن حدود النقد التقعيدي بل هو -فيما

أتصور- إخراج للوظيفة النقدية من الإطار التعليمي/ الساذج إلى الإطار الفلسفي/ الإشكالي Problématique الذي به يتم إصلاح هذه الوظيفة التأسيسية من خلال زعزعة اليقين الذي يسكنها.

والرواية هي المساحة التي آخذ فيها استراحة المحارب كما يقال، ولكنها لا تنبني على غير تلك الرؤية العميقة للفلسفة العمل الجذري للنقد.

**▪ سيدي الكريم حدثنا قليلا عن مشروع الرابطة الأكاديمية للفلسفة العربية؟**

الرابطة العربية جاءت كنتيجة لفراغ الساحة العربية من رابطة تجمع الفلاسفة أو المهتمين بها لتعمل على توحيد مجهود هؤلاء الفلاسفة شيبا كانوا أم شباب حول فكرة أساسية هي الكتاب الجماعي حول فكرة نطرحها للاستكتاب ثم نطلب من المتخصصين في هذا الحقل المعرفي ان يكتبوا لنا دراسة في حدود ثلاثين ورقة نجمعها فيما بعد في شكل كتاب جماعي...

والرابطة نشأت نتيجة حوار دار بيننا ؛ الدكتور علي عبود المحمداوي، الدكتور إسماعيل مهنانة ثم لتتوسع الدائرة لي أنا شخصيا ومحمد شوقي الزين ورشيد بوطيب وهكذا لنتوافق على تأسيس هذه الرابطة التي بدأنها بنقاش في مسائل بسيطة لتتطور إلى شكل محاضرات عبر غرفة خاصة في النت لتتسع طموحات الرابطة في طباعة الكتب الجماعة وكتب وأبحاث فردية يتم انتقائها بعناية إلى مجلة إلى أعمال أخرى

**▪ ما هي المشاريع المستقبلية للرابطة؟**

تسعى الرابطة لإصدار موسوعة ضخمة ومهمة حول الفكرين العربي والغربي تكون مقدمة متخصصة للقارئ العربي حول أهم الأسماء في الثقافتين خلال القرن العشرين، ونحن نطمح إلى عقد ملتقي فكري كبير يجمع كل المهتمين بالرابطة.

- **- لماذا نجد حضورا كبيرا لرموز فلسفية (دريدا وفوكو...) تمثل مدرسة ما بعد الحداثة في الفلسفة العربية المعاصرة وغياب رموز حداثية أمثال هابرماس في المشهد الفلسفي العربي؟**

هابرماس غير مهمل في الثقافة العربية فهناك الكثير من الكتب عنه بل وترجمة كتبه للعربية بشكل لافت ونحن في الرابطة سنصدر عنه ملفا كاملا، لكن غلبة نموذج فلسفي على آخر راجع إلى مدى إحساس القارئ العربي بمدى انخراط هذا المشروع أو ذاك مع مشاكله الجوهرية ومدة محاولة الاستفادة منها فالمسألة في تقديري ناتجة عن حاجة نفعية أكثر منها بحثية أو أكاديمية، وهذا مهم في الوقت الحالي بحاجة إلى الاستفادة من الآخر لحلحلة بعض إشكالياتنا الحضارية في ضوء التجربة الغربية وهذا ليس عيبا في تصوري كما قال طاغور الشاعر الهندي "أقبل الريح أن تدخل بيتي شرط أن لا تقتلع سقفه".

- **- الكثير من الباحثين يعتبرون أننا بعيدون عن الإنتاج الفلسفي الحقيقي وما ننتجه لا يمكن اعتباره فكرا فلسفيا هل أنت متفق معهم؟**

ولعل السؤال كيف يمكننا تحقيق أسباب الإنتاج الفلسفي؟

أتصور أن ضياع المشروع النقدي خصوصا والفلسفي عموما راجع أساسا إلى أن لفيفا من النقاد لم يهتموا بتشقيق الحاجة النقدية من أمِّها الفلسفية، الذي أدى إلى الخلط الفظيع في الرؤى والتصورات وأصبح النقد العربي مجرد وعاء وحقل للتجارب، اختلط فيها الصالح والطالح، ولعل هذه الوضعية هي التي عبر عنها عبد الله إبراهيم حين قال: "فالثقافة العربية أصبحت حقل صدامات لا نهائية بين المفاهيم والرؤى والتصورات، ذلك يسببه فيما نرى عدم الاهتمام بمسار تلقي الأفكار الذي يؤدي إلى أن تحافظ المكونات الغربية على نفسها دون الانصهار في نسق الثقافة الجديدة الذي يحتضنها...".

إن السؤال العربي هو الذي يتجاوز -في تقديري- مطلب السؤالين اليوناني والحديث ويؤسس لنفسه حراكا معرفيا، لا ليلغى المعرفي وإنما ليتجاوز به إليه أو ليتجاوز ما يسميه طه عبد الرحمان بالاستشكال في شقيه: الفكر الواحد والأمر الواقع، أو هو الذي يمكن أن يحقق الاستخلاف بالمعايير النقدية التي ضبطها أبو يعرب المرزوقي، لأن المتفلسف عند هذين الباحثين هو الذي يمكنه أن يتقاول مسائليا من خلال تحصيله للنظر الفلسفي صناعة، ومدى تقديره للفعل الفلسفي أو نقله التفلسف من النظر إلى العمل أو من القول إلى الفعل، والإتيان في التحصيل على طرق المتبلغين فيه لغة ومفهوما.

وهم هنا يردون على بعض الدعاوى التي تعتبر الفلسفة صناعة غير عربية بل يرجعون- في تقديري- على رأي ابن خلدون الذي يعتبر التفلسف متعلق إنساني، مع فارق الحاجة حين يقول: " وأما العلوم العقلية التي هي طبيعية للإنسان من حيث أنه ذو فكر فهي غير مختصة جملة، بل بوجه النظر فيها لأهل الملل كلهم، ويستوون في مداركها ومباحثها وهي موجودة في النوع الإنساني مذ كان عمران الخليقة وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة.

هذه العبارة فيها رد حاسم على بعض الدارسين الذين لم يستفيدوا من وهم الحدث* لأن التساؤل ينبغي أن يطرح بصورة مغايرة** ذلك أننا وضعنا إصلاح المفهوم النقدي موازيا لإصلاح المفهوم الفلسفي، وذلك لتمام الاطلاع على كافة الأنساق التي تقف وراء عجزنا عن التأسيس النظري للنقد، إذا علينا بداية تقشير مفهوم الفلسفة بما هي تحاكم تاريخي بنيوي يتفاعل ضمن مقولتي العرقي- الجغرافي، وما يميز شروط النسق الذي نفكر داخله فلسفيا بمعنى علينا بداية بناء الشروط التاريخية والمادية البنيوية التي نقلت إلينا هذا الإبداع بما هو فلسفة عربية لأننافي الحاصل سنتحدث عن الفاعل/ الملاحظ العربي

---

* أقصد هنا تساؤل عبد العزيز حمودة ومن لفه لفيفه حول إشكالية "من نحن".

* * كقولنا فلسفة عربية- غربية فهي طبيعة وصفية مكانية عرقية.

الإسلامي في الفلسفة/ النقد وعن تلك المشاريع التي وسمت بهذه العلامة بيانا وتبيانا.

ولما يتم لنا، هذا الطلب نتجاوز الدعوى التي نقلها مطاع الصفدي ونضرب بها عرض الحائط حين يتحدث عن السؤال الفلسفي العربي فيقول أنه: "يبقى سؤالا خارج الفلسفة ما دام لم يدخل تاريخها ولم يتوقف بأوقات ذلك التاريخ. والمأزق الذي تحياه الفلسفة المعاصرة في خطابها المهني التقليدي إنما يعبر عن شعور الفلسفة المحترقة بضياع صلتها بالفلسفة ولذلك يتأرجح السؤال العربي للفلسفة بين أن ينضوي تحت خطابها التقليدي أو أن يقف وحده في العراء ويشارك في معاناة هذه المأزق ويكون له دوره في البحث المختلف عن الفلسفة المختلفة".

أتصور أن مساءلة الفلسفة بهذه الكيفية يؤدي إلى وهن المطلوب ذلك أن التشريح أو الوصف السابق يحاول أن يدخل الفلسفة العربية في جدل خارج مصبها الإشكالي الذي خلقها وأبدعها، فهو يعيب عليها هذه التقليدية في المطارحة لكنه لا يقدم بديلا نافعا للحراك الفلسفي إلا داخل مصب مغاير، فيما يقابل الآخر، وهو بناء مقلوب، إن هذا الرأي سَفَّه الحلم الذي يستفيق كتابه على أمل استنهاض مشروع فلسفي عربي يقول: "ومع ذلك فالمشكلة في السؤال العربي أنه لا يستطيع أن يتوجه إلى الفلسفة وهو قاطع تماما مع تراث أجوبته مع جاهزية الجواب المسبق (...)فهو ليس بعد سؤالا في السؤال، ليس هو بعد لماذا لماذا؟ إلا أنه يستشعر ضرورة البدء(...)إنه ينزغ مجددا إلى البدء يسأل عن طرق للعودة إلى البداية في كل شيء(...) وفي النهاية لا يمكن للسؤال العربي في الفلسفة أن يكون كذلك إلا عندما يتأصل ويتجذر ليصبح هو السؤال الفلسفي للفلسفة عند ذلك يفارق غربته، لا تحاصره خصوصية بل يجد خصوصيته في شمولية تحوله الفلسفي، يعثر على ذاته في السؤال الفلسفي

ذاته، قد يجيئه هو من طريقه الخاص ولكن أن يلتقي فيه بمنفى وطنه السابق ويؤسس له استبطانه الجديد".

فهل يستطيع أن يؤسس الفيلسوف لنفسه وطنا خارج الزمان، بل وطن الفيلسوف هو القلق باعتباره مفهوما ثاوي في المنفى/ الضياع فيما يقول فتحي المسكيني: "إن القلق ذو دور جد خطير هنا هو ما يعيق الدازاين من ربقة الوطن العمومي ويرده إلى نفسه عارية من كل وطن، إن القلق يخرج الدازاين من بيته اليومي ويقذف به في لا مكان. وحيث لا مكان -لا وطن إن الدازاين يقلق من اللاوطن الذي يثوى فيه. فهو موجود في تراوح حاد بين خوف من الضياع Verloremheint في مدينة الهم وخوف من "اللا- بيت" Unzuharse في العالم بعامة".

وهنا لا سبيل إلى تحصيل أسباب التفلسف في تصوري إلا بإيجاد فضاء عام يستمر فيه التفلسف ويصبح بضاعة متداولة. والحديث هاهنا يحتاج إلى مساءلة لا يتسع لها مقال الحوار بل تجب فيها شق المداد لتحبير الآفاق وتشخيص المطبات وتوريق البدائل والممكنات.

- **هناك الكثير من مراكز الدراسات والأبحاث في العلوم الاجتماعية، في المقابل لا نجد مراكز مختصة في الفلسفة. إلى ما ذا تعزو في نظرك هذا الغياب؟**

ما تزال الفلسفة عندنا مصادرة بأسماء كثيرة إما أنها ضد الدين أم انها إضافة للمعرفة لا أصلا فيها هكذا يتصور العرب المنطوق منها، لذلك أدي كل ذلك إلى ضعفها ووهنها وغن كانت بعض الفرديات من تقول بصلبها لكن ذلك لم يؤدي إلى وجود حراك اجتماعي كبير يتفلسف لصناعة مجتمع متفلسف بل على العكس من ذلك هو طرد للفلسفة من المجتمع؟

## حوار خاص مع الدكتور عمارة ناصر

( أجرى الحوار نورالدين علوش – المغرب)

- **بداية من هو الدكتور عمارة ناصر؟**

أشكركم على الاستضافة، عمارة ناصر أستاذ الفلسفة بجامعة مستغانم بالجزائر، أشتغل على مبحثيْ الهرمينوطيقا وفلسفة اللغة، ولي عدة كتب ومقالات في هذا المجال، أدير وحدة البحث: الهرمينوطيقا في الفلسفة والمجتمع والدين، أحاول تطبيق القراءة الهرمينوطيقية على مجموعة من القضايا الفلسفية والاجتماعية والتراثية...

- **انتم من الباحثين المتميزين في الساحة العربية، خاصة في مجال التأويل والهرمونيطيقا، حدثونا قليلا عنهما والفرق بينهما؟**

التأويل هو وضع كوني لكل معرفة، العالم هو معطىً تأويلي بما أنه مخلوق من لغة "كُن" وموجود مسبقا في كتاب "اللوح المحفوظ"، فالخلق في الزمن هو خروج العالم من كتاب الوجود المكنون إلى كتاب اللغة المفتوح، وإذا كانت الرمزية هي الحالة العامة لعلاقتنا بالعالم وكل فهمنا ومعرفتنا به تمرّ عبر وساطة الرمز، فإن التأويل يصبح معرفة طبيعية وليست اصطناعية، أما الهرمينوطيقا فهي فلسفة التأويل أي تلك المعرفة التي نقلت العمل التأويلي من إطاره الديني إلى مجال العلوم الإنسانية وشحنه بالحمولة الفلسفية التي تستطيع جعل الوساطة الرمزية وساطة منتجة وهي المهمة التي نجحت في نقل التراث الفلسفي

والثقافي الغربي نقلا آمنا وفاعلا إلى الزمن المعاصر وتجديد المعنى المتآكل في المناهج والتقنيات والعلم...

- **بدأت الدراسات التأويلية والهرمونيطيقية تعرف بعض الاهتمام في المشهد الفلسفي العربي، فما هي الأسباب في نظركم؟**

التأويل في الحضارة العربية الإسلامية مبحث معرفي قديم، فاللغة العربية حمّالة رموز، كما أن النصوص المؤسسة (النص القرآني، الشعر، النصوص الصوفية، التراث الأدبي والديني...) هي نصوص حبلى بالرموز، غير أن نشاط التأويل العربي ظل مشحونا إيديولوجيا ودينيا بعيدا عن قضايا الإنسان التاريخية. أما الاهتمام بالدراسات الهرمينوطيقية اليوم يأتي في سياق إعادة ربط العمل التأويلي للنصوص بالإنسان بوصفه مركزا وليس هامشا، لأن الدرس الأول للهرمينوطيقا هو أن النصوص موجودة من أجل الإنسان وليست موجودة لذاتها وأن التراث ما إن يُكتب في نصوص لا يصبح ملكا لأهله وزمانه بل يصبح ملكا لأي فهم وتأويل لأن ذاتنا التي تفهم وتؤوّل وتخاطب ليست مولودة الآن بل هي التراث والحاضر معا وعليه تبرز الحاجة المُلحّة إلى التأويل لنفهم ذاتنا أمام مرآة النصوص، التأويل ضرورة علاجية لحالاتنا المرضية من ضعف ووهن وانفصام تاريخي وتضخم غير عقلاني لذاتنا بلغ حدّ التصدع والتشقق، وحَالَ بيننا وبين ذاتنا أوهام الاستئناس بالنصوص والهوية والتاريخ والتراث... والوهم الكبير في امتلاك الحقيقة وتغليفه بسلطة العلم، وكل ذلك يتم على حساب كينونة الكائن وأبعاده.

- **مثل مشروع الدكتور نصر ابو زيد رحمة الله عليه، لحظة مهمة في المشهد الفلسفي العربي فما هي أهم الخطوط العريضة في مشروعه الفلسفي؟**

لقد كان نصر حامد أبو زيد ضحية البداية التي هي دائما عنيفة، وعلى الرغم من أهمية العمل الكبير الذي قام به نصر حامد أبو زيد في استثمار الهرمينوطيقا في إعادة فهم التراث العربي الإسلامي إلا أن استعجال أبو زيد في إنجاز هذا المشروع قبل التأسيس لثقافة هرمينوطيقية في الأوساط العلمية وهو ما جعله هدفا لهجوم شرس وكأننا نسمع تحذير أبي حامد الغزالي "إلجام العوام عن علم الكلام" وعن "الاقتراب من مزالق الشطوط"، فالهرمينوطيقا هنا تقوم مقام علم الكلام لأنها معرفة غير بريئة واستخدامها كمنهج ليس بالمجاني، فهي مشحونة بقيم مخصوصة ومبطنة بأهداف ثقافية أعمق من الفهم والتأويل نفسه.

- **سيدي هناك اتقدم كبير في الهرمونطيقا الفلسفية والدينية في ايران ( شبستري وملكيان.. ) هل انتم منفتحون عليها؟**

للأسف ليس لدي اطلاع كاف على هذا الاتجاه، فأنا أركز الاهتمام على الهرمينوطيقا الغربية بهدف التكوين الفلسفي الأساسي في هذا الاختصاص.

- **اسمح لي سيدي أن انتقل بكم إلى المجال السياسي، فما دور المثقف بعد الربيع العربي؟**

لقد أثبتت أحداث الربيع العربي أن المثقف غائب أو متأخر عن الحدث، وهو وضع حرج إذ نحن أمام سؤال محيّر: أين ثقافتنا وكتاباتنا السياسية وأفكارنا النهضوية والإصلاحية..؟ هل عبّر الشارع عن شيء من ذلك؟ ولماذا؟ إنها أزمة حقيقية للفكر العربي إذ يجد نفسه في عزلة وغربة عن واقعه، ومن ثمة على المثقف أن يعيد مراجعة هذا الفكر وتغييره. وقد يقول بعض المثقفين أن هذا ليس دور المثقف! ولا أعلم كيف يمكنهم قول ذلك؟ كيف يقود العامة

الحراك السياسي بدلا من النخبة؟ وما مبرر وجود فكر ما إذا لم يكن لإصلاح الواقع بجميع أبعاده؟ ، أما وقد حدث الربيع فإنه يجب على المثقف العربي أن يسدد الديون التي عليه اتجاه قرائه وواقعه.

▪ **وهل الفلسفة قادرة على مواكبة التحولات التي تعرفها المجتمعات العربية؟**

بدون الفلسفة فإن هذه التحولات نفسها ستصبح وهما إن لم تتحول إلى كابوس لأن الأمر يتعلق بعمق الأمور أي بالوعي المصاحب لكل تحول اجتماعي، فالفلسفة وعي بما حدث وبما يجب أن يحدث. إنها توجه المجتمعات نحو طريقها التاريخي وهذا ليس طرحا نظريا، فالفلسفة هي التي أعادت إحياء أوروبا بعد حربين عالميتين مدمرتين وهي التي رسخت ثقافة المواطنة والحس المشترك وقيم الإنسان وحقوقه والحكم الراشد وضوابطه السياسية...

## حوار مع الدكتور محمد ايت حمو

* **سؤال: بداية من هو الدكتور محمد ايت حمو؟**

أجد صعوبة في النظر إلى مرآتي الخاصة الذاتية التي قد تكون مقعرة ولا تعكسني بصدق وموضوعية ونزاهة، لأنني أريد أن أرى نفسي تتلألأ في مرايا الآخرين الصافية والموضوعية والحيادية، ومع ذلك، فلابد مما ليس منه بد. فأقول عن نفسي: أستاذ الفلسفة الإسلامية والفكر العربي المعاصر بشعبة الفلسفة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز- فاس، منذ سنة ٢٠٠٣، حاصل على شهادة الإجازة في الفلسفة من هذه الشعبة بفاس منذ سنة ١٩٩٤. وحاصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة يوم ٢٠٠١/٠٧/٦ من كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس- الرباط، بميزة مشرف جدا. عضو مركز الدراسات الرشدية بفاس. صدرت لي العديد من المقالات في الكتب الجماعية التي هي عبارة عن ندوات وموائد علمية مستديرة بين المتخصصين في الفلسفة نظمتها شعبة الفلسفة بالرباط، ونشرتها كلية الآداب بالرباط في سلسلة ندوات ومناظرات. إضافة إلى مقالات في المجلات الفلسفية المتخصصة بالمغرب وخارجه. (مدارات فلسفية، فكر ونقد، الفكر العربي المعاصر، ...). أما المنشورات الفردية، فأذكرها حسب ترتيبها الكرونولوجي:

١. "ابن خلدون بين نقد الفلسفة والانفتاح على التصوف"، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى تشرين الثاني (نوفمبر) ٢٠١٠.

٢ . "الدين والسياسة في فلسفة الفارابي: من التأسيس ألبرهاني للسياسة إلى التأسيس الحجاجي لها"، الناشر: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠١١ .

٣ . "فضاءات الفكر في الغرب الإسلامي: دراسات ومراجعات نقدية للكلام"، الناشر: دار الفارابي، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى ٢٠١١ .

٤٠ "أفق الحوار في الفكر العربي المعاصر"، السلسلة: مقاربات فكرية، منشورات الاختلاف ـ الجزائر، دار الأمان ـ الرباط، الدار العربية للعلوم ناشرون ـ بيوت، الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ ـ ٢٠١٢م.

- **سؤال: باعتباركم من الباحثين في المجال الفلسفي، ما رأيكم في المشاريع الفلسفية المطروحة: (مشروع الجابري وحسن حنفي وطه عبد الرحمان، ومحمد أركون..)؟**

إنها مشاريع فلسفية منحت الوجه المشرق للمغرب والمشرق بغض النظر عن الاتفاق أو الاختلاف معها، مهمومة بهم الحداثة والخروج من التقليد والتخلف الفكري والثقافي، كل على طريقته و"ليلاه". فهي مشاريع تمثل قراءات معاصرة وحداثية للتراث بتعدد الحداثة والطرق القائدة إليها. فالحداثة ليست واحدة ووحيدة، بل متعددة ومتكثرة. يطبعها الاختلاف بدل التماثل والتجانس. فلنأخذ كل مشروع من بعض هذه المشاريع على حدة على سبيل التمثيل لها، لا المفاضلة بينها. ولنبدأ أولا بطه عبد الرحمان الذي سعى في مشروعه الفلسفي إلى تمييز الحداثة المبدعة عن الحداثة المقلدة، والإبداع الموصول عن الإبداع المفصول، والاستعاضة عن التقليد والقصور والوصاية بالإبداع والرشد والتحرر، لتدشين التجديد الحداثي، وتحقيق الحداثة الإسلامية المتميزة عن الحداثة الغربية. فالإبداع في الفلسفة عند هذا الفيلسوف يوجد على طرفي نقيض من التقليد، سواء كان هذا التقليد لتراث الآخر، أو لتراث الأنا، متى تم النظر إلى التراثيين دون نقد أو تمحيص أو مساءلة. فهو لا يدعو

إلى تقديس التراث الإسلامي، بل يدعو إلى ضرورة مراجعته مراجعة نقدية علمية، وفتح باب الإبداع على مصراعيه، وذلك عبر ممارسة القطيعة مع التقليد الذي كاد أن يترسخ طبعه في نفوسنا بوجهيه القديم والحديث. إذ لامناص من الاستعاضة عن الاستقلال المقلد بالاستقلال المبدع، وعن الإبداع المقلد بالإبداع المبدع، وعن الاعتيار بالقدرة على العطاء، واختيار طريق الإبداع بدل طريق الإتباع. فبين الإبداع والتقليد برزخ لا يبغيان. ولننتقل بعد هذه الإطلالة الموجزة على الفيلسوف طه عبد الرحمان إلى الفيلسوف محمد أركون صاحب الإسلامولوجيا التطبيقية، الذي يعد أحد أبرز أقطاب القراءات الجديدة للتراث في الفكر العربي المعاصر، وأحد أهم المشاريع التنويرية التي تتنفس بخياشيم الحداثة في العالم العربي. فقد تطلع محمد أركون إلى قراءة حداثية للتراث، بحيث يرى أنه لا غنى للمثقفين المعاصرين من الانخراط في نقد العقل الديني في العالم الإسلامي دون تردد أو تأخر، وبكل جرأة واقتدار. فقد وسم مشروعه بـ"نقد العقل الإسلامي"، تمييزا له عن مشروع الفيلسوف محمد عابد الجابري الموسوم بـ "نقد العقل العربي". ويرجع محمد أركون الاختلاف بين مشروعه ومشروع محمد عابد الجابري إلى كونه يكتب باللغة الفرنسية لأنها لغة الدقة والنقد والتعمق، وفي كلمة واحدة هي لغة "تتفوق" على اللغة العربية التي "تتضايق" من اقتران النقد بـ"العقل الإسلامي"؛ مشيرا إلى أن الفرق أو الاختلاف الجاثم بين مفهوم العقل الإسلامي ومفهوم العقل العربي يؤول إلى أن المفهوم الأول يحيل إلى الوحي الذي لا يترك للعقل سوى مهمة خدمته. والعقل الإسلامي بهذا المعنى لا يختلف عن العقل المسيحي والعقل اليهودي. أما المفهوم الثاني - أي مفهوم العقل العربي - فهو اختيار ضال ومضلل في نظر محمد أركون الذي يحكم بالوهي والوهن على التبريرات التي يوردها الجابري لإقناع القارئ بالاختيار الذي ارتضاه، بل إن مؤاخذة محمد أركون للمفكر المغربي محمد عابد الجابري لا تقتصر فقط على عدم استساغته وقبوله لهذا الاختيار، بل تتعداه إلى وسمه ووصمه بـ "العنصرية"، وغيرها من النعوت

القدحية التي بقيت شروحاته وتأويلاته أسيرة لها . ولا يترك محمد أركون مناسبة تمر دون أن يضع مشروعه الفكري الذي عنونه بـ"نقد العقل الإسلامي" في مرتبة لا يرقى إليها مشروع محمد عابد الجابري المعنون بـ"نقد العقل العربي"، عندما يحاول أن يتصيد أكبر قدر من الفروق بين المشروعين. وإذا كنا قد حاولنا التنبيه في هذا الصدد إلى ناي محمد أركون بمشروعه عن الجابري، فذلك ليس تصفيقا ولا تصفيرا لأحدهما ضد الآخر. فكلا المشروعين - نقد العقل الإسلامي ونقد العقل العربي كغيرهما من المشاريع الأخرى - غير منزهين عن الانتقادات، وما أكثرها من الأصدقاء قبل الخصوم، ناهيك عن خلوصهما إلى نفس الخلاصة أو يكادان. فقد تعرضت هذه المشاريع كلها (الجابري، محمد أركون، طه عبد الرحمان، حسن حنفي إلخ) للنقد العنيف الذي ليس قدحا أو عيبا، بل منقبة مادام أنه يبتغي التقويم والتصحيح والتعديل. ولنمثل هنا بالكتابات الأركونية التي تعرضت لانتقادات متعددة ومختلفة وحتى متباينة بتباين التوجهات والمشارب والمناهل والاختيارات التي ارتضاها هؤلاء النقاد والباحثين المعاصرين. وهذا ما يعترف به محمد أركون نفسه عندما يستهل أحد كتبه بالتنبيه إلى هذه الانتقادات التي حكم عليها بالبطلان والخطأ والحدة زاعما أن أصحابها لم يحالفهم الحظ في امتلاك ناصية معانيه ومقاصده ومراميه، بل إنهم قصروا في الاجتهاد ولم يتجشموا عناء التدقيق والتمحيص! حيث يقول، تمثيلا لا حصرا، "أشعر بقلق أكبر عندما أتذكر سوء التفاهمات التي دفعت عددا كثيرا من القراء العرب إلى توجيه القول بالباطل والتأويل الخاطئ والهجوم اللاذع ضد ما كتبت ونشرت. وللأسف فهم لا يقرؤون بإمعان ولم يجتهدوا حق الاجتهاد لإدراك ما قصدته، وفهم ما عبرت عنه بمصطلحات تدفع دائما إلى التوسع في البحث والتثبت في التفسير والتأويل"( محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني : كيف نفهم الإسلام اليوم؟، سبق ذكره، ص. ٥).

- **هل تتفقون مع الذين يقولون بأننا نعاني من أزمة منهج وليس أزمة مشاريع فلسفية؟**

قد تكون مشكلة المنهج هي مربط الفرس في الفلسفة العربية المعاصرة، وبيت القصيد في ما أصاب ملامحها من ضمور وشحوب وتجاعيد. فلو أخذنا الفيلسوف محمد أركون على سبيل المثال، فإننا نجده يتكأ على آخر ما استجد من جديد ومكتسبات وكشوفات متعددة في ميدان المفاهيم والمناهج والآليات والمباحث الغربية التي تحققت في مختلف العلوم الإنسانية (علم الاجتماع، علم النفس الاجتماعي، التاريخ، التحليل النفسي، الأنتروبولوجيا، السيميولوجيا، اللسانيات، إلخ)، دون تجشم عناء مساءلتها ومراجعتها وكيفية الجمع بينها كلها في عملية التوسل في البحث بها، ليس فقط في البيئة العربية الإسلامية المخالفة التي تحتاج إلى عملية تبيئتها فيها، ولكن في الجغرافية الغربية التي أينعتها قطافا دانية. وهذا ما يجعله فارسا في التفكيك والهدم دون البناء والبديل. فهو يقدم نفسه باعتباره يقوم بفتح الأضابير وورشات العمل وفرز الأسئلة الخاطئة أكثر مما يقوم بتقديم الأجوبة النهائية عليها. وقد حاول محمد عابد الجابري الناي منهجيا بمشروعه عن محمد أركون بالتنبيه إلى الاختلاف الذي يجشم بثقله بينه وبين هذا الفيلسوف الذي تستعبده الأداة، على حد قول الفيلسوف محمد عابد الجابري في هذا النص: "وهنا أسجل أنني أختلف مع الأستاذ أركون الذي يبدو من تحليلاته أنه يريد أن يبين من خلال الموضوعات التي يدرسها صلاحية الأداة التي يستعملها، إنه يريد أن يبرهن على صحة الأداة، وبالتالي يجعل الموضوع في خدمة الأداة. لا العكس"( محمد عابد الجابري، ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، يونيو ١٩٧٩، ص. ٢٤٩).

- **سيدي الكريم ما هو وضع الفلسفة اليوم؟**

لقد تبوأت الفلسفة العربية الإسلامية مكانة سامية على خريطة الفلسفة العالمية ترجمة وتحقيقا وتأويلا ونقدا. ولكنها مازالت لم تستعض بالقوة اللازمة عن اللاحوار بالحوار، (أنظر مقالي: "الحوار: الغائب الأكبر بين الفلاسفة المغاربة المعاصرين"، جريدة القدس العربي، السنة الثالثة والعشرون - العدد ٦٨٦٩ الأربعاء ١٣ تموز (يوليو) ٢٠١١ - ١٢ شعبان ١٤٣٢هـ، ص. ١١). والإتباع بالإبداع، مما جعلها لا تطرح من الإشكاليات إلا التي طرحها الغرب، ولا تقدم من الحلول إلا تلك التي قدمها الغرب، وكأني بالفلسفة العربية الإسلامية المعاصرة رياضة ذهنية لا علاقة لها بالمشاكل التي يعج بها الواقع العربي الإسلامي المتخلف، وما أكثرها وأعقدها وأفقمها، وفي مقدمتها التطرف بجميع أشكاله، والاستبداد بجميع أطيافه، وغياب قيم الحرية والديموقرطية وحقوق الإنسان والمساواة والعدالة الاجتماعية، إلخ. ولا يغرنك بعض المفاهيم الرنانة أو اللامعة، فليس كل ما يلمع ذهبا، ولا كل ما يرن فلسفة. ولذلك قد يمثل الإبداع الغائب الأكبر في وضعية الفلسفة في العالم العربي الإسلامي الراكد والآسن منذ قرون. وهو ما يجعلنا لا ننظر كثيرا بعيون الرضا إلى حال الفلسفة في هذه المنطقة الجغرافية إلا لماما وفي ما ندر. فالعديد من الأسماء الفلسفية ارتبطت بمذاهب فلسفية غربية. فهذا عبد الرحمان بدوي صاحب المذهب الوجودي، ووجوديته اقرب إلى هيدغر منها إلى فيلسوف أوجودي آخر. وهذا زكي نجيب محمود صاحب الوضعية المنطقية و"خرافة الميتافيزيقا". وهذا محمد عزيز الحبابي صاحب المذهب الشخصاني، ورائد "الشخصانية الإسلامية". إلخ. غير أن هذه المدارس الفلسفية التي افتتن بها هؤلاء الرواد حد التقديس، سرعان ما "توقفت عن أن تكون" برحيلهم، ولم تعرف أي إشعاع أو امتداد أو تأثير أو استمرارية بعد رحيلهم. وهو ما يعني بتعبير سعيد بنسعيد العلوي "فشل استنبات مذاهب فلسفية نشأت في تربة أوربية، تتصل بواقع أوروبا الغربية في الأزمنة الواقعة بين الحربين العظميين وإلى

خمسينات القرن الماضي [...] ليس من الغريب، والحال كذلك، أن يكون أثر فلسفات الفلاسفة المعاصرين العرب أثرا قليلا، لا، بل إنه لا يكاد يذكر".

وحتى لا نظهر بمظهر من يعطي انطباعا سلبيا على فلاسفتنا وفلسفتنا، وهي أسرتنا الفكرية وشعبتنا التي ننتمي إليها، سننظر إليها بعيون جيل دولوز الذي عرفها في كتابه "ما هي الفلسفة" بكونها إبداعا للمفاهيم، ولنتساءل على ضوء هذا التعريف: ما هي المفاهيم التي أبدعتها الفلسفة العربية الإسلامية المعاصرة؟ فإذا كانت الفلسفة الغربية قد أبدعت المفاهيم عبر تاريخها الطويل، مثل المثال الأفلاطوني، والكوجيطو الديكارتي، إلخ، فما هي المفاهيم التي أبدعها فلاسفتنا العرب المعاصرين. الجواب طبعا لا يخرج عن كوننا عالة على مفاهيم فلسفة غيرنا، بحيث أصبح العالم العربي المعاصر يقتات مفاهيمه من مائدة الآخر الغربي بدل أن يعمل على إبداع مفاهيمه الخاصة به. وهذا هو شرط التفلسف بعيون دولوز، طبقا للقاعدة: "وشهد شاهد من أهلها". وفي هذا الصدد يميز طه عبد الرحمان بين صنفين من المقلدين: الصنف الأول يسميه ب »مقلدة المتقدمين«، الذين يقلدون الأوائل من المسلمين، ويسقطون مفاهيم "الأنا" على مفاهيم "الأخر". والصنف الثاني يسميه ب »مقلدة المتأخرين«، الذين يقلدون الأواخر من غير المسلمين، ويسقطون مفاهيم "الأنا" على مفاهيم "الأخر". دون أن يعني هذا القول من قريب أو بعيد أنني أتحيز أو أتخندق لمشروع ضد آخر، لأن هذه المشاريع الفلسفية الكبرى يجب أن نضعها على قدم المساواة في الهم والغم على سوسيولوجيا الثبات والجمود والسكون في العالم العربي الإسلامي.

ويمكنني القول بأن وضع الفلسفة اليوم في المغرب تخصيصا وتدقيقا له وجهان أو مظهران. وجه ظاهري تبدو فيه الفلسفة في أزهى مراحلها، بالنظر إلى التعميم التدريجي لتدريس الفلسفة في الجامعات المغربية، وفتح الشعب بالعديد من المدن المغربية رويدا رويدا، مثل مكناس والقنيطرة ومراكش

والدار البيضاء إلخ . بعد أن كانت حكرا على مدينتي فاس والرباط . ناهيك عن كون الأسماء الفلسفية الكبرى التي أنتجت مشاريع فلسفية في العالم العربي(الجابري، محمد أركون، طه عبد الرحمان حسن حنفي، إلخ) ينتمي جلها إلى المغرب الكبير. ووجه خفي لا يدركه إلا من له دربة بتدريس الفلسفة في هذه الجامعات والمراكز والمعاهد العليا، حيث أجهز الإصلاح الجامعي بين مزدوجتين ـ ويا ليته كان إصلاحا فعلا ليكفينا مؤونة الحديث عنه ـ على البقية الباقية من الكيف والجودة. فأصبحت الامتحانات تستأثر بالقسط الأوفر من السنة الدراسية على حساب التكوين والتدريس، بحيث تحولت مهمة الأستاذ الذي كان بالأمس "فار مكتبات" إلى أشبه بكاتب إداري يتيه بين الآلاف من الأوراق شبه الفارغة التي تصيب الرؤوس بالدوار. وهذا ما يجب تداركه حتى لا يكون لتعميم الفلسفة نتائج عكسية، ويصبح جعجعة بدون طحين، ويهدد الفلسفة باستئهال نعت الفلسفة البتراء، والفيلسوف الزور، والفيلسوف البهرج، والفيلسوف الباطل بتعبير الفارابي. فالإصلاح الجامعي الذي حدث بالأمس يحتاج بدوره إلى إصلاح جامعي جديد اليوم، واللجنة الصباحية التي تم تعيينها في الشروق تحتاج إلى لجينة مسائية يتم تعيينها في الغروب، والآلهة التي صنعتها الوزارة الوصية في الصباح يجب أن تأكلها في المساء، حتى لا تبقى مصرة على وثنيتها، ومرددة الآية الكريمة: "هذا ما وجدنا عليه آباؤنا".

إننا مطالبون اليوم بتعليم التفلسف وكيفية التفكير وتمكين الطالب من أدوات العمل وآليات إنتاج المعرفة والاشتغال على النصوص وامتلاك حس النقد بدل تعليم الفلسفة. فالفلسفة هي محبة الحكمة، والحكمة عندي هي التفلسف والمفاهيم. وتبعا لذلك تصبح الفلسفة هي محبة المفاهيم وإبداعها والاشتغال عليها ونقدها أو تطويرها، وإغنائها أو تفقيرها. فلا بد من العودة إلى المنهج السقراطي في تعليم الفلسفة عن طريق الجدل والحوار والتعاون والتآزر في إنتاج المفاهيم وتحديدها، وهي المهمة التي حاز سقراط قصب السبق فيها. فالسؤال الفلسفي هو المبتدأ والمنتهى في عملية ممارسة التفلسف وإبداع

المفاهيم لدى سقراط. هذا السؤال الفلسفي الذي يمتاز بخاصية الأولوية لدى هيدغر، ولا تفيد الأولوية لدى هذا الفيلسوف الجانب الكرونولوجي بتاتا، ولكنها أولوية ذات علاقة بالأهمية، بالنظر إلى شساعته أو شموليته أولا، وربطه بالعمق والبحث عن الأساس ثانيا، وعلاقته بالأصل، أو ما يسميه هيدغر "بالقوة الأصلية" ثالثا.

- **كما تعرف فقدت الساحة العربية والمغربية الكثير من رموز البحث الجامعي في مجال الفلسفة: محمد عابد الجابري، محمد أركون، فؤاد زكرياء، عبد الرحمان بدوي، لكن هناك من الباحثين الشباب من يحاول أن يكمل المسير، هل انتم متفائلون بمستقبل البحث الفلسفي؟**

إن رحيل هؤلاء الباحثين والرموز الفلسفية خسارة فلسفية كبرى للعقل العربي الإسلامي يصعب تعويضها، ومع ذلك، فلا ينبغي أن نقول بأنه "ليس في الإمكان أبدع مما كان"، لأن التفاؤل بالمستقبل يجب أن يملئنا، فالأرض التي أنجبت هؤلاء بحكم التاريخ والجغرافيا، قادرة على أن تنجب أمثالهم وأشباههم، ولم لا أفضل منهم، من الباحثين الذين سيستأنفون مشاريعهم بالتطوير والتنقيح والتعديل أو بالنقد والاعتراض ونسج مشاريع فلسفية جديدة بديلة تلتقط ذبذبات الحراك الديمقراطي الذي لم ينتجه الفيلسوف العربي الذي يعيش في برجه العاجي، بل أنتجه المعذب في الأرض الذي يبحث عن "الخبز الحافي" ليملأ به معدته. وهذا لا يعني أن هذا الفيلسوف العربي أنتج مشاريع للتهدئة أو للتلهية عفى عليها الزمن، لأن هذه المشاريع لها صلاحيتها وتستحق الاهتمام.

وإن أخوف ما أخاف هو أن تنتج هذه المشاريع الفلسفية - أو على الأصح المدارس الفلسفية - أساتذة يشعلون حرب داحس والغبراء بينها، ويدخلون في مفاضلات عكاضية باباها الفكر الفلسفي المعاصر الذي يعلمنا القول بالعقلانيات المختلفة والمتعددة. ويحضرني هنا الباحث السوري هاشم صالح الذي يتعصب كثيرا لمشروع محمد أركون في شروحه وتفسيراته وتعليقاته،

التي تجعل من محمد أركون «المهدي المنتظر» ، و«شخصية المنقذ»! فأركون هو «الانقلابي» ، و«الجذري» ، و«الخطير» ، و«الحائز على قصب السبق» ، و«المتمكن» ، و«الجريء» ، و«المقتدر» ... وغيرها من النعوت والأوصاف التي يطلقها عليه في هوامشه وتعليقاته حد التخمة! مثل قوله مثلا : "هنا تبدو انقلابية فكر أركون بشكل جذري ، من هنا خطورته على التقليديين وخطورة التقليديين عليه" (محمد أركون ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل : نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي : نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ، هامش الصفحة . ٢١٥) . وقوله كذلك : "يمكن القول بأن محمد أركون هو أول مفكر مسلم يتنطح لهذه المهمة الحاسمة بكل تمكن وجرأة واقتدار" . (المرجع نفسه ، هامش الصفحة . ٨٢) . وقوله أيضا : "أركون ... يعرف الغرب من الداخل أكثر من أي مثقف عربي آخر" ، (هاشم صالح ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ تأليف محمد أركون ، سبق ذكره ، ص . ٢٥) . ويقول معلقا على إحدى نصوص محمد أركون في نص مليء باللمز والغمز إلى المشاريع الفلسفية المخالفة لمشروع محمد أركون ، وفي مقدمتها مشروع محمد الجابري : "إنه لشيء يدعو للدهشة والاستغراب أن يتنطح أصحاب «المشاريع» (كمشروع نقد العقل العربي ، أو غيره) لتجديد التراث والخروج من المأزق ، دون أن يقولوا كلمة واحدة عن الشيء الأساسي! أقصد عن نقد العقل الديني ، أو تفكيك التراث الإسلامي من الداخل ، أو تعرية الانغلاقات التراثية المزمنة ... وبالتالي فهي مشاريع للتهدئة أو للتلهية ، ولا تؤدي إلى أي تحرير في العمق . وحده نقد العقل الإسلامي بالمعنى الجذري سوف يؤدي إلى ذلك"( الفكر الأصولي واستحالة التأصيل : نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ، ص . ١٦٨) . وهلم جرا . بينما الموضوعية تقتضي النظر إلى هذه المشاريع الفلسفية باعتبارها مدارس مختلفة ضمن جنس القول الفلسفي تتكامل وتتعاضد في ما بينها . فلا أحد يستطيع أن يزعم بأن محمد أركون وحده يمتلك الحقيقة التي ينبغي الاستمرار في البحث عنها ، فالآخرون من أصحاب المشاريع الأخرى لهم نصيبهم من الحقيقة ، وإلا لكان العالم العربي

الإسلامي كله قد اكتسح من قبل مشروع واحد. ولكننا نعلم أن هناك عدة مشاريع في العالم العربي: كمشروع الجابري، وطه عبد الرحمان، وحسن حنفي، ... إلخ. ومن غير المعقول أن يكون أصحاب كل المشاريع الأخرى على ضلال ومحمد أركون وحده على حق.

- **هناك الكثير من مراكز الدراسات والأبحاث في العلوم الاجتماعية، في المقابل لا نجد مراكز مختصة في الفلسفة. إلى ما ذا تعزو في نظرك هذا الغياب؟**

إن بعض الأسباب تكمن في كون الفلسفة مازالت لم تتخلص بعد بشكل كامل من تبعات الحصار الذي فرض عليها من طرف الدولة في الماضي عندما كانت تنظر إلى هذا الجنس من القول باعتبارها فكرا ثوريا متمردا غاضبا معترضا صامدا رافضا ينفي ويقول "لا"، ويعري كل أشكال الاستبداد والطاعة والاستسلام، واحتكار السلطة والثروة، مما ينعكس سلبا على دعمها وتمويل أنشطتها العلمية. والحصار الذي فرض عليها من طرف العامة باعتبارها رديفة التحذلق في الكلام، والتلاعب بالألفاظ. وعدم المنفعة المادية والبعد عن الواقع، وغيرها من الكليشيهات العامية التي كانت تلصق بها. ولذلك أعتقد بأن غياب مراكز مختصة في الفلسفة سببه قصور في النظر والرؤية، والتماهي مع عصر العلم والتقنية، وغياب المنظور الإنساني المتمحور حول الإنسان، وتأثر - إن شئنا استعارة عبارة جاك دريدا - بتعصب العقل العلمي - التكنولوجي - التلفزي، السائد في الغرب الذي يحتقر الفكر التأملي الذي يهتم بالمعنى، ولا يكاد يلتفت إلا إلى المردودية المادية أو الاقتصادية. وهو ما يجعل المؤسسة الوصية لا تخصص ميزانية محترمة للبحث العلمي الذي لابد له من شروط ذاتية وموضوعية، وبنيات تحتية وفوقية.

# حوار مع الدكتور كريم الجاف

- **سيدي الكريم من هو الدكتور كريم الجاف؟**

دكتور كريم الجاف مواطن عراقي يعمل استاذا جامعيا ويدرس الفلسفة الأوربية المعاصرة في قسم الفلسفة/كلية الآداب/ الجامعة المستنصرية في بغداد . اهتم بقضايا وإشكاليات واقع عالمنا المعاصر في مختلف جوانبه الثقافية والسياسية والبيئية....... ألخ

- **بداية حدثنا عن مشروعكم منتدى فلاسفة بلا حدود؟**

يعد منتدى فلاسفة بلا حدود واحدا من النشاطات الفكرية الذي نسعى به إلى نشر الوعي الفلسفي عبر أدوات التواصل الاجتماعي، فضلا عن تحقيق الأهداف التي نصبو اليها وهي: عولمة الفلسفة، والحق في الاختلاف، وصداقة البيئة، ومجتمع المعرفة تلك الأهداف التي انبثقت عن راهنية العصر الذي نعيش فيه ونتواجد .

- **هل ستكتفون بالنقاشات الافتراضية أم ستنشرون أبحاث المنتدى ورقيا؟**

الحقيقة أن مشروعنا يتجه نحو التموضع في العالم الخارجي عبر اقامة الندوات والملتقيات الفكرية التي تتناول الإشكاليات والقضايا الفكرية والسياسية والثقافية والاجتماعية والبيئية التي انبثقت عن التحولات الحضارية الكبرى، لاسيما بعد هيمنة أدوات الثورة العلمية المعاصرة، واعني بها

تكنولوجيا المعلومات والاتصال والإعلام والبيوتكنولوجي، والنانوتكنولوجي، التي شكلت ومازالت تشكل الواقع الجديد لعالمنا المعاصر.

- **سيدي الكريم ما هو وضع الفلسفة اليوم بالعالم العربي؟**

الحقيقة أن الخطاب الفلسفي في العالم العربي ما زال بعيدا عن الواقع فهو ينظر إلى ذلك الواقع من موقع متعالي في حين انه ينبغي ان يكون في موقع المحايثة لاحتمال اشكاليته وتشخيص العوائق التي تقف حائلا أمام انضمام ذلك الواقع إلى الركب الحضاري المعاصر. وأرى ان السؤال الفلسفي الحقيقي الذي ينبغي ان يطرحه فلاسفتنا هو كيفية إخراج مجتمعاتنا من الانغلاق إلى الانفتاح، فضلا عن كيفية إدخال قيم المجتمع المدني المعاصر، وضمها إلى ثقافة الجماعات والثقافات الفرعية التي تسعى إلى إغلاق مساحات التفكير العقلي والمدني والحضاري التي تؤطر الميدان العام بهدف الهيمنة عليه عبر فرض قيم الجماعات التي ترفض الاختلاف والمغايرة، وفرض السلوك الاستبدادي فيه وعليه.

- **هل نحن قادرون على استيعاب المناهج الغربية وإبداع مناهج تتناسب مع خصوصياتنا الفكرية والثقافية؟**

الحقيقة لقد استوعبنا المناهج الغربية لاسيما على مستوى الدرس الفلسفي الأكاديمي، الا أن المسألة ماهو المنهج الأفضل الذي الذي يمكن يكون افقا للتفكير بأشكالياتنا وقضايانا الراهنة. أرى ان الدرس الفلسفي لما يزل منعزلا عما يحدث في واقعنا الراهن، وبالتالي ينبغي اثارة السؤال انطلاقا من الواقع المعاش وليس من الأبراج الأكاديمية التي يتفكر فلاسفتها من خلف الزجاج.

- **سيدي الكريم اسمح لي أن انتقل بكم إلى المجال السياسي نحن أمام منعطف تاريخي كبير ألا وهو الربيع العربي هل من قراءة فلسفية وسياسية لها؟**

الحقيقة ان الثورات التي حدثت في العالم العربي هي ثورات شعبية

بامتياز ، وعندما نقول شعبية فأننا نعني ان شرارة الثورة وعناصرها كانت الشعوب العربية ذاتها ، لكن هناك من يأتي للأستثمار تلك الثورة. الغرب وبالتحديد اوباما الذي اطلق على تلك الثورات(الربيع العربي)بدأ بإعادة إنتاج وتوزيع القوى في الدول التي حدثت فيها الثورات كيلا تكون بعيدة عن تمركز اللوغوس الغربي وهيمنته، وفي اطار عمليات الفوضى الخلاقة.

- **سيدي الكريم هل من دور ثوري للمثقف العربي في اللحظة الراهنة؟**

الحقيقة في عالمنا المعاصر اختفى مفهوم المثقف الثوري الذي يسعى لإنتاج إيديولوجية لتغيير الواقع ، اذ أن كل نشاط فكري يسعى لإنتاج إيديولوجية لتغيير الواقع هو نشاط غير مشروع ، لأنه لا ينسجم مع اشتراطات العالم المعاصر الذي نعيش فيه، فأن على المثقف ألان تغيير ادواته المنهجية، كيما يقرأ الواقع عبر الاشتراطات الفكرية لعالمنا الراهن ذلك العالم الذي يميل نحو التنمية البشرية ، والإصلاح الاجتماعي واحترام كرامة الإنسان أكثر من ميله إلى الثورات التي تخلق الفوضى والاضطرابات السياسية والاجتماعية التي لا يمكن التنبؤ بنتائجها .

- **بعد نجاح الثورات العربية في إسقاط الأنظمة الاستبدادية فهل نحن قادرون على بناء دول ديمقراطية تعددية. ؟**

نعم ان الشعوب العربية أصبحت أكثر وعيا بعد التطورات التي حدثت في العالم جراء التحولات الحضارية الكبرى التي تكلمنا عنها سابقا ، وبالتالي فأنه من الصعوبة بمكان بقاء الأنظمة الاستبدادية على شاكلة بن علي ومبارك والقذافي ومازال حبل إسقاط تلك الأنظمة على الجرار ، وانما متفائل فيما يتعلق بقدرتنا على بناء دول ديمقراطية وتعددية تحترم حقوق الانسان وكرامته.

- **هل انتم متفقون مع القائلين بان المستفيد الوحيد من الربيع العربي هم الإسلاميون؟**

لاشك ان الإسلاميين هم الذين استفادوا من تلك الثورات، لكن اذا لم يحقق هؤلاء طموحات الشعوب الذين جائوا بهم إلى السلطة، واذا لم يحترموا حقوق الإنسان وفق المعايير الإنسانية الراهنة، سيكون مصيرهم كمصير الطغاة الذي اسقطهم الشباب في الثورات الاخيرة.

- **ما هي السيناريوهات المقبلة لما بعد الثورات العربية؟**

ان سيناريوهات ما بعد الثورة سيكون إما دخول شعوب تلك الثورات مرحلة الطور الديمقراطي، أو العودة إلى الثورات مرة أخرى.

# حوار فلسفي مع الفيلسوف الالماني اكسيل هونيث

ترجمة نورالدين علوش- المغرب

//www. fabriquedesens. net/Theorie-de-la-reconnaissance

صاحب المقال: Sylvain Bourmeau

تاريخ النشر: ٢-١-٢٠١٠

موقع النشر:

http: //www. fabriquedesens. net/Theorie-de-la-reconnaissance-avec

يعتبر الفيلسوف الالماني اكسيل هونيث من ابرز الفلاسفة المعاصرين. كما انه يشغل مدير معهد فرانكفورت الشهير برفع لواء النظرية النقدية.

- **في البداية، حدثنا عن وضعية المعهد؟ وما هو تشخيصكم لحالته؟ وهل النظرية النقدية في وضعية مريحة؟**

المعهد يمكنه ان يمر باحسن اللحظات. فما يلاحظ للوهلة الأولى ان النظرية النقدية اتخذت عدة أشكال وليست شكلا واحدا كما كانت عليه في بداية القرن العشرين. فاليوم ما يسمى بنقد المجتمع اتخذ أشكالا مختلفة. هناك مقاربات نقدية جديدة يمثلها ميكاييل واشتر أو شارلز طايلور ومقاربات أخرى أكثر راديكالية تمثلها التيارات ما بعد البنيوية خصوصا في فرنسا.

فالمقاربات النقدية هي كثيرة جدا والنظرية النقدية ما تمثل إلا النزر اليسير. في وضعيتنا اليوم حيث تعيش الرأسمالية أزمة عميقة علينا أن نكون

في المستوى. فالشباب لاتهمه النظرية النقدية بقدر ما يهمه مقاربة جديدة لنقد المجتمع الرأسمالي. فالنظرية النقدية فقدت تأثرها القوي على مستوى الطلبة وخاصة الشباب البعيد عن الأجواء الجامعية. هذا حاصل بسبب عدم تسييس الشباب وخاصة في ألمانيا. بالإضافة إلى ان النظرية النقدية غاب تأثيرها كذلك على الفضاء العمومي.

- **إذن انطلاقا من هذا التقليد النقدي واستلهاما لأعمال هابرماس طورتم نظريتكم المسماة نظرية الصراع من اجل الاعتراف. هل هي من المقاربات النقدية الجديدة التي تحدثم عنها؟**

نعم فهي من المقاربات النقدية الجديدة. فانا نطلق من فكرة الاهتمام بمبررات النقد العملي وأسبابه. حيث وجدتها في الشعور بالظلم والاهانة وعدم الاعتراف. هذه هي نقطة الانطلاق لا يجب ان نفكر في الاحتجاج أو في النقد العملي باعتبارها أسبابا نفعية أو مادية بل بالرجوع إلى مصطلح الاعتراف وانعدام الاحترام.

بعد تمكني من ذلك رجعت إلى هيغل الذي ألهمني في صياغة أطروحتي. فهذه طريقة من الطرق للانخراط في التقليد النقدي مادام هيغل لعب دورا كبيرا فيه. لكن رجعت إلى هيغل الشاب حيث وجدت فكرة جيدة لديه مفادها ان المجتمعات تحافظ على استقرارها عن طريق صراعات مجموعاتها من اجل الاعتراف. فهذه الفكرة هي التي انطلقت منها لأطور أطروحتي حول الاعتراف فجميع المجتمعات تتمحور حول دوائر الاعتراف التي بموجبها تسمح لأفرادها بالدخولx في اعتراف متبادل.

هذا لايعني أن هذا الاعتراف هو متماثل أو متساو. على سبيل المثال في مجتمعات العبودية ليس هناك اعتراف متماثل لكن إلية إدخال الأفراد تبقى في دائرة الاعتراف.

أما في مجتمعاتنا الحديثة فيمكن الحديث عن ثلاث دوائر: أولاها دائرة الحب حديثة لا نجدها في المجتمعات القديمة لانها مرتبطة بعدة اكراهات. اما الثانية تتمحور حول السوق حيث تتحرك إلية الاعتراف المتبادل. سأتحدث عن دائرة الاحترام القانوني حيث لا يشكل السوق سوى جزئه الصغير. فهذه الدائرة تتمحور حل القانون الحديث الذي أعطى للأفراد حقوقا متساوية ومنح لهم الاستقلالية فهذه الدائرة محط نزاع دائم بين من يملك تلك الحقوق ومن هو محروم منها. أما الدائرة الثالثة فهي مختلفة عن الدوائر الأخرى حيث تتمحور حول الاعتراف المتبادل بين الأفراد بالنظر إلى قدراتهم المحترمة. من هنا فان اغلب النزاعات هي من طبيعة طلب الاعتراف.

- **اشرتم سابقا إلى عودتكم إلى هيغل والنظرية النقدية لكن بطريقة كلاسيكية، فانتم تستعملون الفلسفة بالإضافة إلى العلوم الاجتماعية متأثرين بعالم الاجتماع هربرت ميد من اجل تطوير نظريتكم حول الاعتراف. كيف يمكن ان تشرح لنا هذا؟**

نعن انا استفيد من مختلف التوجهات والمقاربات النقدية. فهربرت ميد من ابرز المفكرين الأمريكيين وله فكرة جيدة مفادها لا يمكن أن نطور وعي الذات بدون الاعتراف بالأخر. هذا يعني ان في مرآة الأخر يمكن ان نطور وعينا ونحقق هويتنا. فالتقدم الإنساني مرتبط اشد الارتباط بأشكال الاعتراف المتبادل. فهربرت ميد تحدث عن مختلف الدوائر في مجتمعه الخاص الشيء الذي جعله يميز بين تقدير الذات واحترامها وهذا مهم بالنسبة لي. فالخلفية لتي تحكم هذه الفكرة هي ان بدون هذه ا شكال الاعتراف بالذات لن يتمكن احد من الإسهام بطريقة حرة وفعالة في التكوين السياسي للمجتمع. من المهم تحقيق بعض الشروط وتحقيق أشكال الاعتراف المتبادل حتى يتمكن الناس من المساهمة في الفضاء العام بدون اكراه وبدون خوف. هذه جوهر الأطروحة التي

ادافع عنها . وهي قريبة من فكرة ادورنو حيث يعتبر ان الحرية هي ان تحقق وجودك بدون قلق أمام الجمهور .

انطلاقا من هذه الفكرة أحاول ان أطور أطروحتي بالاعتماد على النظرية النقدية ومقاربات نقدية اخرى . تاركا النموذج الهاربماسي الذي اقتصر نموذجه على شكل واحد من العلاقة : مستوى احترام الذات الذي يمكنه ان ينتج أشكالا من التواصل . في حين انني اعتبر ان هناك شكال اخرى من الاعتراف حيث يمكن ان يشعر الأفراد بحريتهم أمام الجمهور . فهابرماس أقصى الأشكال الأخرى للاعتراف ..

**▪ اذن هونيث هل المرجعية الماركسية حاضرة بقوة في أعمالكم؟**

سؤال مهم دائما يطرح علي . فالامرالذي يجب ان يطرح عن اي ماركس نتحدث؟ عند ماركس الشاب نجد الكثير من الأمور التي تذهب في إطار نظرية الاعتراف . فماركس قبل ان يطور نقده للاقتصاد السياسي . فنجد عنده فكرة مهمة مفادها ان الشكل الوحيد الإنتاج الصحيح في المجتمعات الإنسانية سيكون نوع من التعاون في إطاره نكون نعترف للاخر بمختلف تمظهراته : بمعنى اخر ناخذه في الحسبان باعتباره مستهلكا ومتعاونا . في كتاباته الأولى نجد مصطلح الاعتراف حاضر بقوة وكيف ان حدسه حول الاعتراف المتبادل لعب دورا كبيرا في نقده للاقتصاد السياسي . هذا يلعب دورا مهما لكنه غير واضح . فالفكرة المحورية لديه تقول بان أشكال التنظيم الاقتصادي السياسي هي التي تمنع من ظهور أشكال الاعتراف المتبادل .. فهذا النقد جاء متأخرا . من هنا فماركس حاضر بشكل من الأشكال في أطروحتي . سبب أخر هو حدسه حول أن الرأسمالية بدون ضوابط ستكبح جماح ظهور اشكال الاعتراف المتبادل . في هذا السياق هناك علاقة وان لم تكن قوية بالمرجعية الماركسية في كتاباتي .

- **هناك الكثير من الانتقادات الموجهة إليكم منها ان عملكم مرتبط في العمق بصعود سياسة الهوية وانكم تتناسون مسالة إعادة التوزيع. وهذا هو ما أدخلكم في نقاش وسجال مع الفيلسوفة الأمريكية نانسي فرايزر؟**

سؤال مهم. سيكون كارثيا اذا تجاهل النقد الاجتماعي مسالة الموارد المادة وعدم التكافؤ في توزيع الخيرات المادية. هذا هو الوجه القبيح لمجتمعاتنا الحديثة وتتفاقم الأمور اكثر. في ألمانيا مثلا فالهوة تتزايد بين الأغنياء والفقراء كما ان الوضعية التي تعيشها الطبقات الشعبية متدهورة عما كانت عليه منذ عقدين. فلابد من أخذ الأمر بجدية في كل نظرية نقدية. فطريقتي في مقاربة هذا الأمر تختلف عن المقاربات الأخرى التي تتمحور حول اعادة التوزيع. فأحاول ان افهم ما ذا يعني إعادة التوزيع. يعني بان لنا معايير شرعية تسمح باعادة التوزيع. بمعنى أخر أخذ الأموال من الأغنياء ودفعها للفقراء والى الطبقات المتوسطة. فالمشكلة لا تكمن هنا بل في ما هي المبادئ التي يمكن ان نرجع اليها في اقتراح أدوات؟ أو وسائل؟إعادة التوزيع وهنا أيضا هذا يندرج في بعض مبادئ الاعتراف الموجودة في المجتمعات الحديثة. فالطريقة التي يكن ان ندافع بها عن إعادة التوزيع تمر بمرجعية دائرة الاحترام القانوني قائلين من اجل الحصول على حقوق لابد من رصد بعض موارد مالية.

هذه هي الإستراتيجية للدفاع عن الحقوق الاجتماعية هي أساس مجتمعات الرفاهية التي نعيشها في فرنسا وألمانيا وانجلترا وبدرجة اقل بأمريكا. لكن نحن في أوروبا لنا حققوا اجتماعية قوية لكن هذه الحقوق لا تشكل الا عنصرا من عناصر دائرة الاعتراف القانوني. فهذا حاصل التوسع الاعتراف القانوني لتضمينه مظهرا ماديا وفي هذا المعنى جعل الاعتراف القانوني اكثر قانونية. المظهر الأخر للدفاع عن فكرة إعادة التوزيع سيكون بان بعض القدرات أو بعض الانجازات الحاضرة في نمط إنتاجنا عير مقدرة من طرف الاديولوجيات الفاعلة في مجتمعاتنا على سبيل المثال هناك بعض

الأشغال غير المحترمة بالرغم من أهميتها الإنتاجية وهناك مظهر اخر لإعادة التوزيع تتمثل في الاعتراف الكامل بالإفراد والمجموعات الاجتماعية. في هذا السياق فإعادة التوزيع ليست الا الواجهة لمبادئ معيارية أخرى متجذرة في مبادئ الاعتراف في هذا المعنى انا ضد من يفرق بين الاعتراف وإعادة التوزيع. فهما وجهان لعملة واحدة.

- **تحدثنا عن النقد الموجه اليكم بسبب إعادة التوزيع.، لكن هناك نقد اخر موجه إليكم حول عملكم خاصة حول الفكرة التي تعطونها أهمية للاعتراف أو إلى الاحترام المؤدي إلى رغبة الأفراد في تمثل دور الضحايا حيث ما نلاحظه أحيانا ان هناك تنافس حقيقي بين الضحايا. كيف تردون على هذا النقد؟**

هذه مسالة معقدة. لا يمكنها ان تكون مرتبطة مباشرة بنظرية الاعتراف. هذا مرتبط قليلا بصراعات الأهداف الشرعية للاعتراف. فالسؤال هو كالتالي: هل فقط مجرد انت تكون ضحية فانت هدف شرعي لشكل خاص من الاعتراف؟ اعرف ان هذه التساؤلات هي أهداف لصراعات لا يمكننا ان نتفاداها لكن لا يمكن ان نعطيها اهمية كبيرة. فهذه ثقافة جديدة تنتشر ويجب علي كسوسيولوجي ان احاول تفسيرها. فممكن لأفراد ان يتقمصوا دور الضحية للحصول على اعتراف أو احترام اجتماعي هذا ما يبدو لي أكثر في مجتمع عجز عن تقديم اشكال مختلفة للاعتراف. فهذه اعراض مرض المجتمعات الحديثة. فان يحاول الناس الظهور في الإعلام كضحايا فهذا على سبيل المثال دليل على مرض المجتمع الذي همش الكثير من الأفراد والمجموعات الاجتماعية. لقد فقدنا الكثير من أشكال الاعتراف بالأفراد. فمحاولة تمثيل دور الضحية هو شكل من أشكال التوازن والتعويض: بقدر ما تكون ضحية نعترف بك. فهذه اشارة على تغير مجتمعاتنا وثقافتنا

**• اظن ان انشغالكم الحالي يتركز حول التحولات التي أصابت الرأسمالية؟لقد عرضتم هذا المشروع على معهد فرانكفورت التي تديرونه. بماذا يتعلق أساسا؟**

نعم هذا هو المشروع الجديد الذي اقترحته على معهد فرانكفورت. بإيجاز نحن في مرحلة جديدة من الرأسمالية. فالمنعطف النيو لليبرالي الذي حول الرأسمالية نفسها مثلا فكرة الحرية وتقدير الذات. لكن هذه الأفكار تتطور بطريقة ما لتفرغها من محتواها. فعوض تحرير الناس بالسماح لهم لتحقيق ذواتهم تم خلق مبرارات جديدة لكبح جماح الذات بأشكال جديدة من مرونة العمل.

هناك تناقض كبير تعيشه الرأسمالية في طورها الجديد. كل التعاريف المعيارية للحرية واحترام تحقيق الذات تم طرحها بطريقة شبه اديولوديجة من طرف النظام الرأسمالي نفسه لكنها آليات تساعد على الرفع من القوات الانتاجية ليتم رفعها كشعارات للطور الجديد من الرأسمالية.. نقترب أكثر من تحليلات لوك بولانتسكي الذي لا يشتغل بمفهوم الاديولوجية لكن نتقاسم نفس الفكرة حيث ان المفاهيم المعيارية تنتج في الواقع نقيضاتها أو تفرغها من محتواها.

## حوار خاص مع الدكتور كمال بومنير

- **بداية من هو الدكتور كمال بومنير؟**

في البداية أود أن أشكركم على هذا الاهتمام بالشأن الفلسفي عموما وبالفلسفة النقدية على وجه الخصوص. ولا شك أنّ هذا الحوار سيفيدنا كأساتذة وباحثين ومهتمين بالشأن الفلسفي في الوطن العربي.

كمال بومنير أستاذ بقسم الفلسفة، جامعة الجزائر. من مواليد حي القصبة العريق بالجزائر العاصمة، تلقيت تعليمي ككل أبناء جيله، حصلت على شهادة الباكلوريا والتحقت بعد ذلك بكلية العلوم الاجتماعية والإنسانية بجامعة الجزائر، حيث تخصصت في الدراسات الفلسفية وحصلت على درجة الليسانس، ثم على شهادة الماجستير، وكان موضوع الرسالة "البُعد الجمالي في فلسفة هربرت ماركوز" بتقدير مشرف جداً عام ٢٠٠١، ثم حصلت على درجة الدكتوراه في الفلسفة في عام ٢٠٠٧ بتقدير مشرف جداً في موضوع بعنوان "مسألة العقلانية التكنولوجية في فلسفة هربرت ماركوز"، ثم تدرجت في الوظائف الأكاديمية كأستاذ مساعد فأستاذ مكلف بالدروس، ورُقيت إلى أستاذ محاضر في مارس ٢٠٠٩. أما فيما يتعلق بأعمالي العلمية المنشورة، فقد صدر لي: "جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة "فرانكفورت منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم، بيروت ٢٠١٠. "النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث"، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم، بيروت ٢٠١٠، "ثيودور أدورنو، من النقد إلى الاستطيقا". (إشراف وتقديم)، الدار العربية للعلوم (بيروت) دار الآمان

(الرباط)، منشورات الاختلاف (الجزائر) ٢٠١١. "الطريق إلى الفلسفة. دراسات في مشروع ميرلوبونتي الفلسفي". (تأليف جماعي) منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم، بيروت ٢٠٠٩، "الجمالية المعاصرة الاتجاهات والرهانات". (ترجمة) الدار العربية للعلوم (بيروت) - دار الأمان (الرباط)- منشورات الاختلاف (الجزائر)، ٢٠١١. أما بخصوص الكتب التي ستصدر لي عن قريب يمكنني أن أذكر لكم: "فلسفة الاعتراف. مقاربة نقدية لمفهوم التشيؤ" لأكسل هونيث (ترجمة وتقديم) "قضايا الجمالية من أصولها القديمة إلى دلالاتها المعاصرة" (تأليف). بالإضافة إلى هذه المؤلفات والترجمات، لدي العديد من المقالات والدراسات المنشورة في مجلات أكاديمية متخصصة، تمحورت كلها حول قضايا ومسائل متعلقة بالفكر الفلسفي الغربي المعاصر على العموم (هيدغر، دلتاي، كاسيرر، ميرلوبونتي، الخ)، وبالفكر الفلسفي النقدي لمدرسة فرانكفورت على الخصوص.

- **سيدي الكريم انتم من الباحثين المتميزين، في المدرسة النقدية الألمانية وخاصة في فكر الفيلسوف أكسيل هونيث ممثل الجيل الثالث فما هي الأسباب والدواعي؟**

لقد تميزت أعمال مدرسة فرانكفورت بقدرتها الفائقة على ممارسة الفعل الفلسفي النقدي لذلك نالت شهرة كبيرة في الحقل الفلسفي المعاصر، وخاصة في السنوات الأخيرة، بعد نشر أعمالها الفلسفية، وخاصة الأعمال أو النصوص التأسيسية التي عُرفت بها هذه المدرسة. لقد كنت مقتنعا منذ أن شرعت في قراءة هذه الأعمال والنصوص " جدل التنوير"، " أفول العقل"، "الجدل السلبي"، "الإنسان ذو البُعد الواحد" الخ، بأنّ ممارسة النقد الفلسفي والاجتماعي ضمن إطار فلسفي موضوعي، وبعيداً عن الرؤى الإيديولوجية المغلقة والمسبقة، يمكن أن يسهم في بلورة فكر فلسفي نقدي، لذلك كان من اللازم — في رأيي- توجيه سهام النقد إلى النظرية النقدية نفسها، ومراجعة العديد من

مفاهيمها ومقولاتها ومواقفها الفلسفية والسياسية التي تمت صياغتها في فترة الثلاثينات والأربعينات من القرن العشرين وقراءاتها ضمن سياقها التاريخي، وهذا ما قام ممثل الجيل الثالث لهذه المدرسة أكسل هونيث، وقبله بقليل أستاذه يورغن هابرماس، لذلك اعتنيتُ في السنوات الأخيرة بفكر أكسل هونيث، ولأسباب كثيرة يمكن أن أذكر لكم أهمها بالنسبة لي: أولا: يُعد هذا الفيلسوف أحد الوجوه الفلسفية البارزة في السنوات الأخيرة، وخاصة بعد صدور كتابه العمدة "الصراع من أجل الاعتراف"، بحيث استطاع انطلاقا من نزعته النقدية وبحكم نشاطه الفلسفي العميق وانفتاحه على مختلف الفلسفات والعلوم الاجتماعية، ومحاولته الاستفادة منها، شأنه شأن باقي فلاسفة ومفكري مدرسة فرانكفورت الذين سبقوه، من مواكبة التحولات الفلسفية والسياسية والاجتماعية، وبالتالي من صياغة نظرية نقدية جديدة وتأسيس نظريته حول الاعتراف.

ثانيا: يمكن أن تقدم أعمال وكتابات أكسل هونيث، وخاصة كتابيه "الصراع من أجل الاعتراف" و"مجتمع الاحتقار. نحو نظرية نقدية جديدة" جهازا مفاهيميا ومنهجيا يمكن الاستفادة منه في مقاربة الشأن السياسي والقضايا الاجتماعية والمسائل الأخلاقية، وفي فهم العالم المعاصر على العموم ووواقعنا العربي على وجه الخصوص. ثالثا: ازداد الاهتمام – وخاصة في السنوات الخمس الأخيرة- أي منذ ٢٠٠٧، في الحقل الفلسفي السياسي والاجتماعي والأخلاقي بمسائل وقضايا متعلقة بمفهوم الاعتراف قصد استثمار هذا المفهوم في معالجة وحل الكثير من الإشكاليات المطروحة في الحقل السياسي والاجتماعي لعالم اليوم.

- **لكن ألا ترى معي بان الجيل الثالث لا يمثله فقط اكسيل هونيث بل هناك الفيلسوفة سيلا بن حبيب؟**

هذا صحيح، ولا يمكن- في رأيي- تجاهل فيلسوفة اتخذت موقعا متميزا

على الساحة الفلسفية المعاصرة في السنوات الأخيرة، كما أنها تُعد أيضا وجها فلسفيا في ما يُسمى اليوم بالجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت. غير أنني أشير هنا إلى أن اهتمامي الأساس في هذه اللحظة منصب بالدرجة الأولى على أكسل هونيث، وأشتغل على نظريته التي تدور على الاعتراف كما تعرفون. وأعتقد أنّ لهذه النظرية أهمية كبيرة اليوم على الساحة الفلسفية، وفي النقاشات الدائرة اليوم في الحقل السياسي والاجتماعي والأخلاقي، وهذا بشهادة سيلا بن حبيب نفسها لذلك استطيع القول—وبكل صراحة- إنّ هاجسي اليوم هو بالدرجة الأولى، وخاصة حينما أرتب أولوياتي البحثية، هو دراسة فكر أكسل هونيث وترجمة بعض أعماله الفلسفية (وقد ترجمت لحد اليوم كتابا واحدا لأكسل هونيث كما أشرتُ إلى ذلك من قبل).

- **سيدي كريم الأطروحة الرئيسية لاكسيل هونيث اتضحت في كتابه الرئيس الصراع من اجل الاعتراف فما هي الخطوط الرئيسية لهذا الكتاب؟**

لم يخطئ الباحثون المختصون في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت حينما اعتبروا صدور كتاب أكسل هونيث العمدة **الصراع من أجل الاعتراف** Kampf um Anerkennung في عام ١٩٩٢ بمثابة حدث فلسفي بارز في تاريخ هذه النظرية بعد كتاب يورغن هابرماس الحق والديمقراطية. ويمكن أن نجد مبرر ذلك في كونه أهم كتاب عالج موضوع الاعتراف في الحقل الفلسفي السياسي والأخلاقي. وقد تُرجم هذا الكتاب إلى لغات كثيرة كالفرنسية والانجليزية والايطالية واليابانية وغيرها من لغات العالم، و للأسف الشديد لم يُترجم —على حد علمي- إلى اللغة العربية إلى يومنا. لقد عرض هونيث فيه الأفكار والمفاهيم الأساسية لنظريته في الاعتراف، والتي يمكن تلخيصها على النحو التالي: إنّ كل مقاربة لمفهوم الاعتراف حسب هونيث- تستدعي العودة إلى كتابات هيغل. إنّ أهمية هذا الفيلسوف- حسب هونيث- ترجع إلى كونه

أول من حاول دراسة العلاقات الاجتماعية بوصفها علاقات بين ذوات تسعى لتحقيق الاعتراف المتبادل، وهذا على النقيض من التقليد الفلسفي الغربي الذي كان سائدا في الحقل السياسي والأخلاقي وخاصة لدى كلٍ من مكيافيلي وهوبز، وهو تقليد قام على فكرة الصراع المستميت والحرب الضروس بين البشر، والبحث المستمر عن الوسائل الأنجع لإشباع رغباتهم وحاجاتهم، داخل ما يسمى بـ"الصراع من أجل البقاء"، وهو صراع تتناقض فيه الرغبات والإرادات الإنسانية. ثم عمّق هونيث فكرة الاعتراف المتبادل الهيغلية استنادا إلى مكتسبات ونتائج العلوم الاجتماعية (علم الاجتماع، علم النفس الاجتماعي، التحليل النفسي)، من خلال انفتاحه الفلسفي والعلمي على أعمال العالم الاجتماعي الأمريكي البرغماتي جورج هربرت ميد (G. H. Mead) والعالم النفساني الانجليزي دونالد وينيكوث (D. Winnicott). إنّ هذه الأعمال الميدانية قادرة–حسب هونيث– على فهم حقيقي لجملة الآليات الاجتماعية والبنيوية لعملية الاعتراف. لذلك يرى أن الاعتراف المتبادل كفيل بوضع حد للصراعات الاجتماعية القائمة على السيطرة والهيمنة والظلم الاجتماعي، ومن ثمة يستطيع الأفراد تحقيق ذواتهم وفق ثلاثة أشكال أو نماذج معيارية متميزة للاعتراف هي: الحب والحق والتضامن.

١– **الحب**: إن الحب –حسب هونيث– هو الصورة الأولية للاعتراف، إذ أنه يربط الفرد بجماعة محددة وخاصة الأسرة التي تمكنه من تحقيق مقصد أساسي يتمثل في الثقة في النفس (La confiance en soi).

٢– **الحق**: أما الحق فهو ذو طابع قانوني وسياسي، بحيث يتم الاعتراف بالإنسان كذات حاملة لحقوق ما، ولهذا الاعتراف أهمية كبيرة لاكتساب ما يسمى احترام الذات (Le respect de soi).

٣– **التضامن**: أما التضامن فهو يحيلنا –حسب هونيث– إلى الصورة الأكثر اكتمالا من العلاقة العملية بين الذوات وهذا لتحقيق مقصد أساسي يتمثل في

إقامة علاقة دائمة بين أفراد المجتمع، بحيث يتمكن كل الفرد أن يتأكد أنه يتمتع بمجموعة من المؤهلات والقدرات التي تسمح له من الانسجام الإيجابي مع ضعه الاجتماعي، فيحقق ما يسم بتقدير الذات. (L'estime de soi)

غير أنّ تحقيق الاعتراف من خلال هذه الأشكال أو المستويات الثلاثة ليس أمرا هينا من الناحية الواقعية، إذ كثيرا ما يجد الأفراد أنفسهم أمام ما يسميه هونيث بالامتناع عن الاعتراف، والذي يأخذ بدوره ثلاثة أشكال أساسية تؤدي في نهاية الأمر إلى ما يسمى بالاحتقار الاجتماعي وهي:

أ- من الناحية الجسمية والنفسية: وهذا حينما يتم إلحاق الأذى أو الضرر الجسماني والنفسي لشخص ما، مثل حالة التعذيب أو الاختطاف أو الاغتصاب، وهذا ما يؤدي إلى فقدان الثقة في النفس.

ب- من الناحية القانونية: وهذا حينما يتم إلحاق الضرر للفرد حينما يتم استبعاده أو تهميشه من الناحية القانونية فلا يحصل على حقوقه لأسباب إثنية أو جنسية أو طبقية أو دينية (كحالات المغتربين، النساء، السود، الخ)، غير أنّ الملاحظ عندما نتحدث هنا عن حقوق الأفراد أو الجماعات فلا يتعلق الأمر فقط بعدم التساوي في الحقوق أو في التوزيع العادل للخيرات والثروات وإنما يتعلق الأمر أيضا — من الناحيتين النفسية والأخلاقية- بشعور هؤلاء الأفراد المهمشين أو المحرومين بالإهانة (L'humiliation) وهذا الشكل من الاحتقار يؤدي إلى فقدان الفرد أو الجماعة لما يسمى احترام الذات.

ج- من الناحية الاجتماعية: وهذا حينما يتم إلحاق الضرر للفرد عندما لا ينال الاعتراف الذي يستحقه بالنظر إلى مؤهلاته وقدراته وكفاءاته. فلا يحقق المرتبة الاجتماعية التي يستحقها، على غرار ما يحدث مثلا في مؤسسات العمل التي لا ينال فيها الفرد التقدير الاجتماعي اللائق به. وهذا الشكل من الاحتقار يؤدي إلى فقدان الفرد هذا التقدير، لذلك فإنّ

معايشة الأفراد لتجارب الاحتقار الاجتماعي تؤدي لا محالة إلى صراعات اجتماعية وسياسية، يبحث هؤلاء الأفراد من خلالها على الاعتراف في مختلف أشكاله.

- **سيدي الكريم هناك من ينتقد أطروحة اكسيل هونيث وخاصة الفيلسوفة الأمركية «نانسي فرايزر» فما هي أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما مع العلم أن لهما كتابا مشتركا اسمه ما هي العدالة الاجتماعية؟**

في البداية أود أن أشير إلى أنّ كتاب "ما العدالة الاجتماعية؟" من تأليف الفيلسوفة الأمريكية نانسي فرازر، وقد صدرت الترجمة الفرنسية لهذا الكتاب عام ٢٠٠٥، أما الكتاب المشترك بين نانسي فرازر وأكسل هونيث فقد جاء بعنوان "اعتراف أم إعادة توزيع؟" « Recognition or Redistribution ? »وقد نُشر بنيويورك عام ٢٠٠٣. هذا، ويندرج النقاش أو السجال الذي دار بين نانسي فرازر وأكسل هونيث في سياق تطوير وتعميق نظرية الاعتراف قصد إدخال بعض التعديلات على هذه النظرية (وهذا هو موقف فرازر بصفة خاصة) حتى تتماشى مع التحولات الاجتماعية والسياسية الحالية، أما فيما يخص نقاط التشابه والاختلاف بينهما، فيمكن أن نلخصها كالتالي: نلاحظ في البداية أن نانسي فرازر تتفق مع أكسل هونيث في القول بضرورة مقاربة الإشكاليات والقضايا المطروحة في الحقل السياسي والاجتماعي من خلال مفهوم الاعتراف الذي أصبح "براديغما" يمكن توظيفه في حل هذه الإشكاليات والقضايا ضمن سياقات الفضاء العمومي الاجتماعي والسياسي، أما فيما يتعلق بالاختلاف بين أكسل هونيث ونانسي فرازر، فيمكنني أن أشير إلى أنه يتعلق برؤيتهما للشروط (أو الأولويات) التي يجب توفرها لتحقيق مطلب الاعتراف، ففي كتابات نانسي فرازر نلاحظ بشكل واضح اهتمامها بالشروط، أو بأولوية المطالب الاقتصادية والثقافية، التي لا يمكن تحقق مطلب

الاعتراف إلا باعتبارها مطالب أو تطلعات محددة على المستوى المؤسساتي أو القانوني أو ما تسميه فرازر بـ"النماذج المُمأسسة" Les modèles institutionnalisés . وبالتالي لا يكفي -في رأيها- دعوة الأفراد إلى تحقيق ذواتهم أو وجودهم الاجتماعي -كما يقول هونيث- من خلال أشكال الاعتراف (الحب، الحق، التضامن)، بحيث يستطيع هؤلاء الأفراد تحقيق ما يسميه بالثقة في الذات، واحترام الذات، ثم تقدير الذات. لذلك تؤكد فرازر على أهمية وأولوية الشروط الاقتصادية (إعادة توزيع عادل للثروات والخيرات) والثقافية (الاعتراف بالمهمشين لأسباب إثنية أو ثقافية أو جنسية) على الشروط السيكولوجية والأخلاقية (تحقيق الذات)، وتحذر من المبالغة في إضفاء الطابع النفساني للاعتراف Le risque de psychologisation الذي وقع فيه هونيث في رأيها. لذلك نستطيع القول إنّ الاختلاف الأساسي بين فرازر وهونيث يكمن في ترتيب الأولويات فيما يخص شروط تحقيق الاعتراف، هل تُعطى الأولوية للشروط النفسية والأخلاقية أم للشروط الاقتصادية والثقافية؟ غير أنني اعتقد أنّ أكسل هونيث طوّر نظريته في الاعتراف في السنوات الأخيرة، وعمقها لتطبيقها على الأبعاد الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وهذا ما قام به في كتاب " مجتمع الاحتقار، نحو نظرية نقدية جديدة " ٢٠٠٦، ثم في كتاب " التشيؤ" ٢٠٠٧.

- **سيدي الكريم انتم من الباحثين المتميزين في الفلسفة المعاصرة فلماذا لا تهتمون بكتابات انطوني نغري واغامبيو وألان باديو؟**

لا شك أنّ لهؤلاء المفكرين مكانة كبيرة ومعتبرة في الحقل الفلسفي المعاصر، وخاصة في المجالين السياسي والاجتماعي، إلا أنني، وإن كنتُ قد قرأتُ بعض أعمالهم — وخاصة أعمال ألان باديو- فإنني اخترت في هذه المرحلة من مساري الفكري التركيز على أعمال فلاسفة مدرسة فرانكفورت، وخاصة أعمال أكسل هونيث، ولا أخفي عليكم أنني منشغل أيضا بأحد

مفكري مدرسة فرانكفورت الذين لم يتم الاهتمام بهم من ناحية التأليف أو الترجمة عندنا، وأقصد فلتر بنيامين، وعلى كل حال سيصدر لي عمل حول هذا المفكر والناقد الأدبي الكبير عن قريب إن شاء الله.

- **اسمح لي انتقل بكم إلى المجال السياسي، فبعد الربيع العربي ما هو وضع الفلسفة اليوم؟**

بصراحة لا أرى أنّ تحولاً أو تطورا ما ستعرفه الفلسفة في واقعنا بعد الربيع العربي، وذلك لأن الفلسفة لم تلتحم عندنا بالواقع المعيش، وليس من الضروري انتظار وقوع تحولات في الحقل السياسي حتى تعرف الفلسفة انتعاشا ما. كما لا يخفى عليكم بأنّ الفلسفة لم تأخذ عندنا مكانتها، من حيث هي في الأساس ممارسة أو فعل نقدي للواقع ومساره التاريخي وتحولاته المستمرة، وهذا لأسباب يتعذر علي التطرق إليها أو مناقشتها ضمن هذا الحوار، ومع ذلك وفي خضم هذا العجز الذي تعرفه الفلسفة عندنا اليوم، قبل وبعد الربيع العربي، فإنني اعتقد (ربما بسبب نزعتي التفاؤلية!)، أنّ ما أسميه أفق "ربيع فلسفي" قد ينبثق في القريب العاجل في عالمنا العربي والإسلامي، لما يزخر به هذا العالم من أقلام فلسفية واعدة.

- **باعتباركم من الباحثين المتميزين في الفلسفة ماذا ينقصنا نحن العرب لننتج فلسفة نقدية تطابق زمانها؟**

أعتقد أنه من الصعب تصور حصول هذا الأمر في الوقت الراهن، لأنّ تأسيس فلسفة عربية نقدية وتفعيلها في الفضاء العمومي العربي مسألة جد عويصة ومعقدة ومرتبطة بجملة من الشروط والآليات القادرة على تحويل إمكانات هذه "الفلسفة النقدية" إلى ما يغير واقعنا نحو خيارات جديدة يمكن أن تحقق نقلات نوعية في سياقات فضاءنا العمومي الاجتماعي والسياسي والثقافي والحضاري، ويبدو لي أنّ أهم هذه الشروط هي:

أ- شروط معرفية -فلسفية.

ب- شروط سياسية- تاريخية.

ج- شروط ثقافية- حضارية.

فإذا توفرت هذه الشروط يمكننا -في رأيي- إنتاج فلسفة نقدية أصيلة وفعالة، تستطيع أن تسهم في تحقيق إقلاعنا الفكري والحضاري.



الفصل الرابع

# حوارات سوسيولوجية معاصرة

# حوار صحفي مع الدكتور عز الدين عناية

- **في البداية من هو الدكتور عز الدين عناية؟**

أنا أستاذ تونسي أدرّس في جامعة روما لاسابيينسا، من مواليد ١٩٦٦، ومواطن إيطالي أحمل الجنسية الإيطالية. لكن رغم كل ذلك أبقى ابن بلدة "السدّ" الصغيرة، الواقعة في غابات الساحل التونسي، والضاربة في عمق التاريخ التونسي. كانت بداية تحصيلي العلمي الأكاديمي في الجامعة الزيتونية، أين تخصّصت في الأديان والمذاهب. غير أن الحصار الذي سلّط على الدراسات الدينية والتضييق على خرّيجي الزيتونة، الذي عرفته تونس خلال العقود المنصرمة، دفعاني إلى الهجرة إلى إيطاليا. وربما الهمّ الأساسي الذي لازمني في تونس، ولا يزال يشغلني، وهو كيفية تطوير المنهج العلمي في تناول الظواهر الدينية في الواقع العربي، من هذا الباب كان حرصي على البحث والترجمة في الآن نفسه.

فقد أدركت مبكرا النقص الهائل لدى العرب في مجالات الدراسات العلمية للأديان، فحاولت في مرحلة أولى تصحيح الكتابات العربية بشأن الديانة اليهودية، لما تحويه من أخطاء علمية ومنزع إيديولوجي جلي خنق مساراتها وتطوراتها، وذلك في كتابي المنشور تحت عنوان: "الاستهواد العربي في مقاربة التراث العبري" (دار الجمل بألمانيا). وهو بحث يتتبع ما كتبه العرب المحدثون عن الدين اليهودي، حاولت فيه بناء مقاربة تحليلية ونقدية للأعمال العربية بغرض التقويم والتصحيح. تلاها كتاب "نحن والمسيحية في العالم العربي وفي العالم" المنشور في دار توبقال بالمغرب، الذي حاولت فيه إعادة

قراءة المسيحية ضمن تجلياتها المعاصرة وما تمثله من تحدّ للفكر العربي المعاصر، فالمسيحية ديانة حية ونشيطة وحاضرة بشكل قوي في الخيارات المجتمعية والسياسية لكثير من البلدان، على خلاف ما يشيع بين المسلمين، أنها ديانة منزوية ومنعزلة وروحية، وهي مغالطات مستحكمة بأذهان العامة والمثقفين على حد سواء. إلى جانب انشغالي بالترجمة، حيث نشرت عديد الكتب منها ترجمة من الفرنسية بعنوان "علم الأديان" لميشال مسلان (نشر في المركز الثقافي العربي في بيروت)، وكتاب "علم الاجتماع الديني" لسابينو أكوافيفا وإنزو باتشي الإيطاليين، نشر لدى كلمة في أبو ظبي. لكن ربما الكتاب الذي يعبر عن تجربتي الفكرية بشكل أعمق، في رحلتي بين الشرق والغرب، وهو الصادر أخيرا عن دار الطليعة بلبنان تحت عنوان "العقل الإسلامي: عوائق التحرر وتحديات الانبعاث". بإيجاز أنا زيتوني مهووس بسبل نهضة العالم الإسلامي.

- **أنتم من الباحثين القلائل في مجال الأديان ومقارنتها والنظر إليها نظرة علمية خالية من الانفعالية، كيف وصلتم إلى هذا المستوى، وهل كان الأمر سهلا عليكم، وأي شيء دفعكم لخوض المغامرة العلمية؟**

ربما كان تكويني الديني منذ الصغر عاملا أساسيا في وعيي المبكر بالإشكاليات الدينية الإسلامية، فضلا عن تجربتي الأكاديمية في الجامعة الزيتونية التي نبهتني إلى العوائق الداخلية في العقل الإسلامي، الذي يحاول أن ينهض فتجذبه كوابح إلى الخلف. وقد كان انشغالي بالأديان خصوصا نابعا من كلف شخصي، فأفكاري تدور حول الله كما تدور الكواكب حول الشمس، على حد قول غوستاف يونغ، فضلا عن إدراكي هشاشة الخطاب الإسلامي في هذا المجال. إذ يبدو أن العقل الإسلامي توقف عند فكر الردود، في مجال الاهتمام بالآخر الديني، ولم تحصل لديه تطورات كبيرة بعد ذلك، وحتى محاولات الاستعادة للكتابة في الراهن المعاصر فهي تبدو قاصرة، لافتقاد الكتّاب في

الشأن إلى خلفية علمية وافتقادهم إلى احتكاك أنثربولوجي بالمواضيع التي يتطرقون إليها، فكأن دراساتهم للديانات الأخرى من وراء حجاب. حيث لا تزال الكتابة عندنا مسكونة بالأحكام المسبقة، وبهاجس إيديولوجي، وغير مدركة للتطورات الكبيرة لمناهج البحث العلمي وتواريخ نقد الكتب المقدسة، والمقاربات العلمية التي تطورت في الغرب، وأقدّر أن الأمر عائد إلى ندرة الترجمات إلى العربية في مجال الأديان، فضلا عن أن الباحثين العرب في المسائل الدينية ينقصهم الإلمام المعمّق باللغات الأجنبية، فنادرا أن تجد دارسا لأصول الفقه، أو علوم القرآن، أو التصوّف، أو غيرها من العلوم الإسلامية، ويلم بالكتابات الأخرى الموازية، الموجودة سواء في اللاهوت المسيحي أو في الفكر الديني اليهودي، ومن هنا حصل ضيق ومركزية في العقل الديني لدينا.

علاوة في الثقافة العربية الإسلامية ثمة منهج تعامل مع الدين يتربى عليه الفرد، غالبا ما ينكفئ على ذاته بمجرد خروجه من حيزه الاجتماعي، يتلخص في النظرة الإيمانية المفتقدة إلى خلفية علمية أو عقلية، لذلك تجد الخطاب الديني الإسلامي عاجزا عن إقناع المغاير الحضاري، ومستهلَكا فقط في الداخل، بين من يتشاركون في نفس بنية الرموز التراثية. وهو أمر يقف على خلاف رحابة الفكر الديني الكلاسيكي لدينا، فأغلب الذين اهتدوا إلى الإسلام في العصر الحديث من الغربيين، خصوصا من طائفة المثقفين، كان انجذابهم إما إلى القرآن مباشرة أو بفعل الفكر الصوفي العميق، وأما ما يخبره المسلمون في الراهن فهو لا يعني شيئا بالنسبة إليهم لفقدانه للعمق والأصالة. أذكر مثلا التعاطي في الجامعة الزيتونية مع الميراث الديني لدينا، فكلما خرج الفرد في مرجعيته عن الإطار الأشعري السني المالكي إلا وعُدّ مبتدعا وخارجا. وهي نظرة يروّجها دكاترة بدون وعي منهم، فالشيعة وفق منظورهم على ضلال، والإباضية على ضلال، والصوفية مفازة، وغير المالكية زيغ. ولم تبلغ الدراسة العلمية إلى مستوى تحليل الإطار الاجتماعي المولّد لتلك التمظهرات المذهبية بشكل عام.

- **سيدي المحترم نلاحظ الكثير من مراكز الدراسات الغربية تهتم بالظاهرة الإسلامية في حين أننا في الدول العربية والإسلامية ليست لنا مراكز مهتمة بالظاهرة المسيحية فما هي الأسباب في نظركم؟**

في الحقيقة إن المعرفة في الغرب لها منزع عملي واقعي، وهي تساير حاجات الاجتماع وتبحث عن الالتحام به والإجابة عن تساؤلاته، في حين المعرفة لدينا فهي تبدو بدون بوصلة، وفي قطيعة مع واقعها في المجمل، فنحن ندرس علم الاجتماع ولكن في قطيعة مع المجتمع، وندرس الدين ونتصوره عالما مفارقا، والحقيقة أن الدين هو أولى الإجابات عن إشكاليات الوجود، وحين نقول إشكاليات الوجود ليس بالمعنى الأنطولوجي بل بالمعنى الواقعي المباشر للحياة. من هنا يُولي الغربُ العالمَ الإسلاميَ أهمية في أبحاثه في حين لا يشكل الوجه الديني للغرب لدينا أي اهتمام، وهو تفويت خطير. فهناك عدة أحزاب في الغرب لها خلفيات دينية، وعدة مؤسسات فاعلة من منطلق ديني، ولعل مؤسسة سانت إجيديو بإيطاليا، الذراع العلمانية لحاضرة الفاتيكان، أشهرها، وهناك عدة جامعات دينية في الغرب تدفع بخريجين بالآلاف في شتى الاختصاصات، رغم ذلك لا نعي الشبكة الرابطة بينها والعوامل الدينية الناظمة لها.

وفي سياق الحديث عن تفريط العرب في الاهتمام بالمسيحية أقول إن العرب لم يولوا اهتماما علميا، لا للمسيحية العربية ولا للمسيحية الغربية، فلا يزال وعينا بهذه الديانة محدودا لم يتجاوز كتب النحل والردود. إذ ترى الكتابات العربية المعاصرة عن المسيحية إما اتهام عقدي، أو تقارب عاطفي، أو رد على الاتهامات الموجهة للحاضنة الإسلامية. وبالذات في المنطقة المغاربية، فنحن نعيش حالة عصابية كلما وقع التطرق للمسيحية والمسيحيين، وأحيانا نحاول أن نخفي واقعنا بانغلاق مفزع، فمن يجرؤ على تناول موضوع الذين وجدوا أنفسهم بفعل النشأة والتربية، أو بفعل الدراسة مسيحيين، خصوصا في منطقة القبائل في الجزائر أو في غيرها، ولنا مثل بارز على ذلك وهو المغربي جون محمّد عبد الجليل (من مواليد فاس ١٩٠٢-١٩٧٩م). بالإضافة، هل

لدينا مختصين في تاريخ ديانات ما قبل الإسلام في منطقتنا المغاربية؟ وهل لدينا باحثين في المسيحية المغاربية التي انبعثت مجددا مع الاستعمار، أو التي نجمت بين بعض الشرائح وباتت تطفو على السطح من حين إلى آخر. فحين أقدمت الجزائر على عقد سنة ٢٠٠١ مؤتمر "الفيلسوف الجزائري القديس أوغسطين إفريقيته وعالميته" ابن تاغست، سوق أهراس الحالية؛ شارك في الملتقى العشرات من الباحثين الغربيين وغاب العرب غيابا شبه تام، لأننا نفتقر إلى مختصين في تاريخنا الديني.

فمن جيلي في الزيتونة كنا ثلّة من الباحثين عقدنا العزم على التخصص في الأديان، منهم عدنان المقراني (الأستاذ في الجامعة الغريغورية البابوية في روما) والدكتور حسن سعيد جالو الغامبي التونسي، والأستاذ عامر الحافي المدرس بجامعة آل البيت بالأردن، ومحاوركم، كنا نفكر في خلق نواة بحث مع باحثين آخرين تهتم بالأبحاث في الأديان الأخرى، فلم نجد أي سند، بقينا عاطلين عن العمل، فما كان أمامنا إلا نضرب في الأرض من أجل لقمة العيش، فالبعض احتضنتهم الجامعات الغربية وآخرين تقطعت بهم السبل.

إذ لم يدرك الباحث العربي السبيل كيف يجعل المعرفة سلطة رغم يقينه أنها سلطة، ولذلك من خلال تجربتي البحثية المتواضعة بتّ أعوّل على مجهودات الباحثين فرادى وجماعات، في حين أن مراكز الأبحاث الرسمية فهي غالبا ما تتحول إلى أرشيفات، ومؤسسات بهرجة، ومجمّعات تلمع صورة الأنظمة الراعية والداعمة لها، ويغدو البحث العلمي الرصين فيها في آخر اهتماماتها.

**▪ الكثير من الناس يعتقدون بوجود مسيحية واحدة فهل هذا صحيح؟**

في الحقيقة باتت المسيحية مسيحيات، فلو أخذنا الكاثوليكية وحدها فيمكن اليوم الحديث عن تكتلات لاهوتية مختلفة أنشأتها الوقائع المتواجدة فيها. فلاهوت التحرر في أمريكا اللاتينية في تناقض جذري مع كاثوليكية روما، كذلك الكنيسة السوداء في إفريقيا بدأت تبرز طروحاتها بشكل لافت،

وهي تسعى للتخلص من سلطان الكنيسة البيضاء، ذات الميراث الاستعماري، ناهيك أن المسيحية العربية المنضوية في جزء هام منها تحت كنيسة روما، قد بدأت تشهد بعثا لهويتها المطموسة تحت آثار الظروف السياسية. وبدأت تدرك يقينا أن لا مستقبل لها إلا داخل حاضنتها الحضارية العربية الإسلامية، وأما الارتماء في أحضان الكنيسة الغربية فهو مدعاة لتآكلها، وهو شيء نأسف له. لقد لخص الكاتب اللبناني مشير باسيل عون في كتابه "الفكر العربي الديني المسيحي"، المنشور في دار الطليعة في بيروت، مصائر ووعود ذلك الانبعاث المرتقب في المسيحية العربية.

وتأكيدا لتحول المسيحية إلى مسيحيات، هناك خط عقلاني في المسيحية الغربية وبالتحديد من داخل حضن الكاثوليكية، يمثله اللاهوتي الألماني السويسري هانس كونغ غفل عنه العرب، في محاورة الغرب المسيحي. وهو تيار واسع حاول إرساء تأويليات مستجدة داخل المسيحية بشأن الإسلام، وبشأن التعامل مع الأديان الأخرى بشكل عام ضمن ما يعرف بلاهوت الأديان. فقد حضر الإسلام في مؤلفات هانس كونغ بوجه مغاير جذريا، عما نجده في القراءة الكنسية المتلخّصة في تصريح "نوسترا آيتات" المتولد عن المجمع الفاتيكاني الثّاني (١٩٦٢-١٩٦٥)، فقد انتقد الرجل المواقف الفاتيكانية الراهنة التي ما فتئت محكومة بالرؤى القروسطية المأزومة، والتي لا ترى في الإسلام سوى هرطقة كنسية ينبغي كشف زيفها، ولكن بأدوات ملائمة لعصرنا. ولكن قراءة هذا المفكّر للإسلام، تجاوزت المقاربات المسيحية، التي عبرت عن مواقف الكنيسة في عصر الحوار، التي متحت من التصريح المذكور، الذي عدّه البعض ثورة كوبرنيكية في الكنيسة، لكنه في الحقيقة لم يتجاوز اعتقاد "لا خلاص خارج الكنيسة" — Extra ecclesiam nulla salus –.

- **كثر الحديث في السنوات الأخيرة عن الاختراق المسيحي للدول العربية فهل لديكم معطيات بهذا الصدد؟**

لا أقول الاختراق المسيحي للدول العربية لأن المسيحية هي واقع عربي، فهي شريك اجتماعي وتراث حضاري في كثير من الدول العربية، بل الصواب أن نتحدث عن تحديات المسيحية الغربية الوافدة للمسيحي العربي وللمسلم العربي.

فمقولات "التبشير" و"التنصير"، المستهلَكة في البلاد العربية وبعض البلدان الإسلامية، هي مقولات سطحية ومنغلقة وعاجزة عن إدراك الخلل الذي لدينا. فنحن نريد معرفة علمية بالمسيحية في البلاد العربية، وليس صراخا بشأن الهجمة التنصيرية بمجرد اطلاع مواطن على فحوى الكتب المقدّسة. لا بد أن نخرج من هذا الوعي البائس إلى فهم داخلي للمسيحية، وبدون ذلك سوف نزيد من اغترابنا عن مسيرة الحراك الفكري الكوني.

فاللافت أن ظاهرة المسيحية التي باتت جاذبة لبعض الشرائح المسلمة، في الوقت الذي تسجل فيها هجرانا ونفورا في الغرب، التي يلخصها القول الشائع "الكنائس خاوية والساحات ملئى"، هي بفعل التشوهات التي لحقت مفاهيم الإسلام لدينا، وبفعل التأزمات التي أحدثتها السلطات نتيجة غياب التعامل الديمقراطي مع حركات الإسلام السياسي. وبشكل عام يبدو انجذاب الطرف المسلم إلى المسيحية اليوم طمعا وليس اقتناعا فكريا أو وجوديا.

فهناك انهزامية في الشخصية العربية وكلفٌ بالغرب يدفعان نحو تقبل المسيحية، يقابلها واقع المسلمين المقيمين في المَهاجر الغربية، فبموجب إدراكهم المعيشي للمسيحية والدور العملي للكنيسة، تجدهم أكثر الناس نفورا من المسيحية، رغم أن أساليب التبشير التي يتحدث عنها العرب في بلدانهم هي في الغرب أقوى بكثير مما يتصورون.

- **سيدي المحترم الكثير من المؤتمرات التي عقدت في إطار الحوار الإسلامي المسيحي لكن النتائج قليلة فما هي الأسباب يا ترى؟**

تبدو النتائج قليلة لعاملين أساسيين: أن مؤتمرات الحوار، خصوصا من الجانب الإسلامي، تخضع إلى توظيف سياسي يبحث عن تلميع الصورة والتطرق لإبراز الانفتاح والتسامح، فيكون الحوار أحيانا مسوقا بأجندة سياسية ليس لها اهتمام بالبعد الحواري الفعلي، لذلك غالبا ما يسيطر في تلك الحوارات الخطاب العاطفي ويتجنب المسائل الحقيقية والإشكاليات الفعلية. فكيف لبلدان أن تحتضن الحوار المسيحي الإسلامي وهي مفتقدة للحوار بين مكوناتها الإثنية وتفرعاتها المذهبية؟ وكيف لبلدان تطارد أتباع بعض المذاهب الإسلامية، أو المتحولين من مذهب إلى آخر، وهي تدعي أنها تحاور الكنيسة؟

أما العامل الثاني، أن الجانب الإسلامي غالبا ما يدخل الحوار بكفاءات ليست في مستوى الشق المسيحي علميا ومعرفيا، فيبقى يطوف في الخطاب الإسلامي العام بدون نظرة تأصيلية للمسائل، وبدو قدرة على استيعاب الآخر فكريا وعلميا، فضلا عن افتقاد الجانب الإسلامي لاستراتيجية واضحة للحوار، ونعني وسائله وطروحاته وأهدافه.

إن الحوار الفعلي ليس ملتقيات وندوات تعقد على شاكلة مهرجانات، بل هو نشاط علمي وأبحاث وأقسام دراسات متخصصة، ويبدو أن المسلمين لم ينخرطوا في ذلك. فليس الحوار جلسات عابرة بل هو انخراط دائم في مسار علمي وعملي.

- **بدأ الحديث عن انتشار فوبيا الإسلام في الغرب ما العمل للتصدي لهذه الظاهرة وتصحيح الصور السلبية عن الإسلام؟**

ما دام الغرب هو صانع الصورة الإسلامية في العالم، إعلاميا ومفهوميا، فستظل هذه الفوبيا حاضرة. إذ يبدو العرب مقصّرين في عرض أنفسهم بشكل لائق، ولن يكون سبيل إلى توقي تلك الفوبيا إلا بالعمل على مستوى

ثقافي وإعلامي بالأساس، فالعالم الغربي الفاعل في الكون يجهلنا ثقافيا. فلو أخذنا الفيلسوف المغربي الراحل محمد عابد الجابري، فهو مجهول في إيطاليا بين دارسي الفلسفة ولا أقول بين المثقفين عموما، وهذا تقصير من الجانب العربي ولا أقول من الغرب، لأن الغرب يعرض منك ما يريده هو فحسب.

ذلك أن الإستراتيجية الحقيقية للتصدي لهذه الظاهرة هي معرفية بالأساس، فلا بد من السعي الجاد للترجمة بين الجانبين حتى يعرف العربيُ الغربَ وحتى يعرفونه. وفي الحقيقة يبدو الاهتمام بالجانب الثقافي الموجَّه إلى الغرب في آخر قائمة اهتمامات مؤسسات الثقافة العربية. أما الثقافة العربية في الغرب فهي تبدو شريدة بالفعل، لأنها فرع من أصل. فلو أخذنا إيطاليا يزيد المهاجرون المسلمون فيها عن مليون مهاجر، أو بالأحرى كما يسموننا "المرّوكيني"، ففيها نفتقد إلى نشاط ثقافي عربي حقيقي ما عدا مبادرات فردية. وربما كان الأحرى بجامعة الدول العربية ومنظماتها الثقافية أن تولي اهتماما لهذا الجانب، لا أن تبقى ممثليات الجامعة العربية في البلدان الغربية ستوديوهات خاوية على عروشها، لا يعرف المشتغلون فيها حتى خارطة المثقفين العرب الحاضرين في الغرب ودورهم واهتماماتهم. فهناك مثقفون عرب في الغرب لهم من الدور الفاعل ما يفوق "أنشطة" مكاتب ثقافية تابعة لسفارات عربية بأجمعها، رغم أن هؤلاء المثقفين فرادى في أعمالهم.

# حوار خاص مع الدكتور حيدر ابراهيم

أجرى الحوار نورالدين علوش

- **بداية من هو الدكتور حيدر إبراهيم؟**

هو مواطن سوداني ولد في أسرة بسيطة عمل الوالد شرطيا والجد جنديا في جيش الاحتلال ثم تحول الي فكي(فقيه)القرية وكان له فضل أن أورثني حب الاطلاع وبعض صوفية"علمانية". كان الميلاد اثناء الحرب العالمية الثانية بالتحديد ١١/٥/١٩٤٣ وقسى عليّ الدهر لكي اعيش كامل حرب الوطن الأهلية من اغسطس١٩٥٥ وليتني لم اعش لاري ذلك اليوم١١ يوليو٢٠١١ انفصال الجنوب. عملت بالتدريس بعد تخرجي من كلية التربية(معهد المعلمين العالي)١٩٦٦حتي١٩٧١ ثم جذبتني نداهة الغربة والهجرة فكان المنفي بدأ بسبع سنوات في فرانكفورت-ألمانيا حيث حصلت علي درجة الدكتوراه في فلسفة العلوم الاجتماعية. واعتبر١٩٧١ ميلادي الثاني أو بالأصح الميلاد الروحي. وكانت التغريبة في الأقطار العربية-من الماء الي الماء- في تجارب حياتية تعيسة اكثر من المبهجة وفي كل الاحوال مفيدة وذات دروس ضرورية. وفي١٩٩١ أسست مركز الدراسات السودانية في الرباط والقاهرة. وقد وجدت في التجربة ذاتي وبالتحديد اختلست قدرا من الحرية يحمي من الموت غما. وما حدث في السودان بعد الانقلاب الاسلاموي-يونيو١٩٨٩ اصابني بالاصولية-فوبيا وهي ليست مجرد مخاوف وهواجس وفزاعة كما يتنطع بعض المثقفين هذه الايام في تملقهم وخضوعهم لابتزاز الاسلامويين. فقد عشت ورأيت كيف يحكم الاسلامويون المنفتحون منهم مثل الشيخ الترابي. هذه وقفة

هامة لانني منذئذ لم اتوقف عن الكتابة عن هذا الوضع الذي اتمني الا يتكرر في بلد عربي.

- **باعتباركم من رواد علم الاجتماع في العالم العربي، ما رأيكم في انتاجات العلوم الاجتماعية العربية وهل تعني من أزمة منهج؟**

دعني أبدأ بجذر المشكلة والإشكالية معا: علم الاجتماع علم غربي وليد الثورة الصناعية والبورجوازية، وعصر الأنوار(التنوير)، والثورة الفرنسية١٧٨٩، والإصلاح الديني(البروتستانتية). لذلك، كانت ركائزه هي: العقلانية، والعلمانية، وفكرة التقدم. هل نمتلك هذا المخزون التاريخي والفكري؟لابد من القول بأن الأفكار سرعان ما تصبح إنسانية وملكا للبشرية وسريعة الهجرة خاصة مع تعولم العالم الكاسح. والبداية هي الإقرار بأن علم الاجتماع مستزرع وآتي من الخارج مثل الدولة، والاقتصاد، والمجتمع المدني وغيرها من المؤسسات الحديثة. وهذا ليس عيبا في حد ذاته، ولكن الخلل في قبول التبعية وعدم توطين هذه المعرفة بحيث تكون قادرة علي فهم الظواهر بمنهجية، وعلمية، وموضوعية بلا تحيزات وأحكام مسبقة. وهنا نحذر من التدليس والتزييف العلميين، مثل وضع ملصقات علي معرفة موجودة قبلا كالقول: علم الاجتماع الإسلامي أو الاقتصاد الإسلامي. وذلك دون الوصول إلي نظريات أصيلة وجديدة، ولا الاتيان بمناهج مبتكرة. الملاحظة الثانية: المجتمعات المتخلفة تنتج بالضرورة فكرا متخلفا. ويظهر ذلك في كل العلوم الاجتماعية والإنسانية وحتى الدينية أو بالذات الدينية- كما يظهر في كثير من الفتاوى والتأويلات. وفي الحالة الأخيرة ابتعد الفقهاء عن الإصلاح والتجديد رغم الجوانب التقدمية العديدة في اصول الدين. هناك صعوبة- حتى إشعار آخر- في قطيعة فكرية تسمح بانتاجات مميزة في العلوم الاجتماعية في البلدان العربية. ويكتفي علماء الاجتماع في كثير من الأحيان بإعادة إنتاج المناهج وهذه هي الأزمة. تطور العلوم عندنا متخلف، والمتلقون قلة لأن نسبة

الأمية الأبجدية عالية، كما تنتشر الأمية الثقافية بين المتعلمين كما يظهر في نسب استهلاك المواد الثقافية.

- **هل العرب قادرون على صياغة مناهج ملائمة للخصوصيات الثقافية والاجتماعية العربية؟**

بالتأكيد نعم بشروط أهمها الاحتكاك بالعالم ومتابعة آخر تطورات المعرفة في العلوم الاجتماعية وفهمها نقديا. تجئ بعد ذلك مسألة المقصود بالخصوصيات الثقافية والاجتماعية بطريقة علمية لا تقع في الايدولوجيا. ويجب ألا تكون الخصوصية حيلة يقصد بها العزلة والبعد عن المستجدات في العالم، والخوف أو إقصاء الآخر. فهناك

فوبيا من الجديد تبرر بأن الخصوصية تستوجب رفض الكثير مما قد يضر بنا عقديا. وهنا تبرز نظريات المؤامرة والاستهداف التي نتسلح بها لصد الجديد.

- **سيدي الكريم لماذا هناك اهتماما كبير بترجمة الكتب الأدبية الغربية، لكن في المقابل نجد أزمة ترجمة في العلوم الاجتماعية؟**

الاهتمام لدي القراء والتوزيع يحددان خطط الترجمة. ولأن الاهتمام والذائقة العربية-لحد ما- يميلان إلي اختيار الكتب الأدبية. ولكننا مطالبون في العالم العربي بالاهتمام بالعلوم في كل التخصصات. لدينا تضخم واضح في كل أجناس الأدب وفقر شامل في العلوم التطبيقية مثلا. لابد من تدخل الدولة خاصة تلك التي تحاول بناء مجتمع حديث.

- **سيدي الكريم لننتقل إلى المجال السياسي: هل من قراءة سوسيولوجية للربيع العربي؟**

تري القراءة السوسيولوجية للربيع العربي أن الشباب كانوا القوة

الاجتماعية الرئيسية التي حركت الشارع رغم عدم دورهم المؤثر في العملية الإنتاجية، ولكنها فئة اجتماعية نشطة وديناميكية. وهذا يذكرنا بثورة الشباب في أوروبا الغربية عام١٩٦٨ والتي كانت من أهم شعاراتها : كن واقعيا وأطلب المستحيل! وقد كانوا اتقياء وصادقين مثل شباب التحرير وكل الساحات العربية الاخري، ولكن تحالف القوى المحافظة اختطف الثورة. اتذكر في أوروبا انتجت الثورة الشبابية ما عرف باليسار الجديد والذي أعلن أن الطبقة العاملة لم تعد الطليعة الثورية فقد تمت برجزتها في المجتمع الرأسمالي الاستهلاكي الساحق. وأعلن ميلاد الشباب والطلاب كطبقة بديلة صاعدة ليس لديها مصالح مع الرأسمالية تجبرها علي المساومة والتفاوض، ولا امتيازات حقيقية أو ممكنة تخاف علي فقدانها. وسرعان ما تم احتواء الثورة فلجأ البعض للعنف الثوري أو الإرهاب بلغة اليوم : بادر ماينهوف في المانيا، والالوية الحمراء في ايطاليا، والجيش الأحمر في اليابان. وهرب كثيرون إلي أديان آسيوية أو إلي الهاش(الحشيش)المتوفر هناك. وذهب آخرون للالتحاق بثورات بعيدة مثل ريجي دوبري في أمريكا اللاتينية ثم بعد تجربة السجن تراجع عن كل شئ. ودخل كثيرون في المؤسسات التي ارادوا تحطيمها في شبابهم حسب شعار : نحطم ما يحطمنا! يقصدون المجتمع الرأسمالي ومؤسساته من دولة وحتى الأسرة البورجوازية المحتوى. ودخل(كوهين الأحمر)احد القادة المشهورين، البرلمان الأوربي ممثلا للخضر : مؤسسة الثوار السابقين. واصبح(فيشر)وزيرا للخارجية الألمانية لفترة!

يسيطر علي هذا المشهد وتطوره حين الاحظ واتابع ما يعيشه شباب التحرير في مصر من احباط نتيجة لما اسفرت عنه الثورة من برلمان منتخب، وما يتعرضون له من ملاحقات وتهم وقضايا هزلية. وهم يتعرضون لعملية تيئيس منظمة تنسقها كل القوى الرجعية والمحافظة. وفي تونس تطلق يد العناصر السلفية —وهذه ليست "فزاعة"أو وهم بل ممارسات يومية ملموسة نجدها في جامعة منوبة، ومحاكمة قناة نسمة، وفي زيارة السلفي المصري

وجدي غنيم الذي لم يكتف بالدعوة للخلافة بل طالب بختان الإناث)يتم حصار الشباب وافقادهم الأمل في التغيير الحقيقي وفتح الباب امام الثورة المضادة في شكل دكتاتورية مدنية تستغل البرلمان والأغلبية في شرعنة القمع والفساد المقدس هذه المرة.

- **بعد نجاح الثورات العربية في إسقاط الأنظمة الاستبدادية، فهل نحن قادرون على بناء دول ديمقراطية تعددية. ؟**

العرب غير قادرين علي بناء دولة ديمقراطية مستدامة —قد تكون مؤقتة— وذلك بسبب التاريخ والثقافة. فنحن لم نعرف الدولة الديمقراطية طوال تاريخنا بل عشنا تنويعات علي معزوفة الاستبداد الشرقي لم يتغير فيها اللحن الأصلي: القمع وتهميش الشعب أو الأمة. كما أن ثقافتنا لم تمارس الاختيار بسبب عقل القطيع، واجتماعية الطاعة والضبط. وشرط الديموقراطية الاختيار والفردية غير الأنانية. يمكن تقسيم المجتمعات والشعوب والثقافات العربية إلى ثلاث فئات: واحدة: ترفض الديمقراطية والحرية خشية الفتنة أو الفوضى والانحلال. الثانية: تميل للحرية (أو رفض التقييد) وتضيق بالديمقراطية. قد يكون المثال اللبنانيون والسودانيون يضيقون من ضوابط المؤسسة الديمقراطية وفي نفس يرغبون في حياة طليقة. والفئة الثالثة والتي تشكلت حديثا من الكتلة الإسلاموية المنتشرة في الفترة الأخيرة. فقد تحمست فجأة للديموقراطية لأنها حسب f (one man one vote!) بقوتها العدد، فتبنت ديموقراطية ويستمنستر الغربية: صوت لكل شخص.

فهي تري الديموقراطية مجرد آلية للتداول السلمي للسلطة مفرغة اياها من أي مضمون فلسفي خاصة ما يتعلق بالحريات بالذات حرية العقيدة(مثل الحق في تغيير الدين والمعتقد) وحرية التعبير(ضمنها نشر كتب مثل اولاد حارتنا، وإنتاج أفلام حرة). فهي ترغب في استيراد آليات الديمقراطية مثل الأحزاب والبرلمان بدون الحريات. وهذا يشبه استيراد الآلات والمكينات والأدوية بدون التعامل مع العقل العلمي الذي يقف خلفها.

لسنا قادرين علي بناء دولة ديموقرطية تعددية حقيقة لأنها ستكون منزوعة من دسم الحرية أوالحريات عموما .

هل انتم متفقون مع القائلين بان المستفيد الوحيد من الربيع العربي هم الإسلاميون؟

أما أن الإسلامويين هم المستفيدون الوحيدون من الربيع العربي ، فهذا علي المدي القصير . الإسلامويون معارضون جيدون ولكنهم حكام فاشلون وسيئون حين جربوا في السودان ، وايران ، وباكستان ضياء الحق ، وأفغانستان طالبان . وهنا مشكلة منهجية يقولون ان الحركة الإسلامية ليست شيئا واحدا ولكنهم هم الذين يتحدثون عن الصحوة الإسلامية بلا تمييز ويهللون لانتصار أي حركة إسلامية في أي مكان ويفتخرون بذلك . وسوف يواجه الاسلامويون – حين يحكمون – مشكلات اقتصادية وسياسية واجتماعية معقدة لن تحل بالتعاويذ والرقى أو الشعارات؛ ولكن بالتخطيط والفهم العلمي للواقع الواقع وليس المتخيل أو الافتراضي . مشكلة الاسلامويين أنهم تركوا مستقبلهم خلفهم ولهذا تتغلب علي فكرهم الماضوية رغم الحديث النظري عن الأصالة والمعاصرة ولكنهم لم يحلوا المعادلة الصعبة بعد .

- **ما هي السيناريوهات المقبلة لما بعد الثورات العربية؟**

لابد من ثورة في الثورة وان طال السفر .

## حوار صحفي مع الدكتور برهان غليون

أجرى الحوار: نورالدين علوش

- **بداية نرحب بكم على هذا الموقع الكثير من الباحثين يقولون بنهاية الحركة الإسلامية فهل أنت متفق معهم ولماذا؟**

لا شيء يزول ولكنه يتحول. الحركات الإسلامية تعيش حالة من التحول، نتيجة الصعوبات الجمة التي واجهتها في تحقيق أهدافها، وكذلك الخبرة التي اكتسبتها في السياسة والصراع السياسي. وهذا التحول يعني إعادة النظر في برنامجها وأسلوب عملها وتعاملها مع المجتمع ككل. وأتمنى أن يكون هذا التحول في اتجاه تكريس مبدأ حرية الرأي والضمير في مجتمعاتنا، وتجاوز تقاليد الحجر والتكفير، أو منطق محاكم التفتيش، وتبني قيم التداول الديمقراطي على السلطة، والنظر إلى النفس كحزب سياسي مسئول إمام جمهوره ومجتمعه، والالتزام بالمصالح الوطنية العليا، وفي مقدمها التضامن والتكافل الوطني، في ما وراء تعدد الاعتقادات الدينية. وإذا حصل مثل هذا التحول ستجدد الحركات الإسلامية نفسها، وربما تزيد من فرص مشاركتها السياسية والوطنية، على مثال حركة العدالة والتنمية التركية التي أعادت تجديد الديمقراطية التركية والثقافة السياسية الوطنية في الوقت نفسه.

- **بالرغم ما يقال على أفول الحركة الإسلامية فلها حضور كبير ووازن في الساحة السياسية والثقافية كيف تنظرون إلى الدور الذي يمكن إن تلعبه الحركة الإسلامية في تحقيق التغيير المطلوب؟ وهل هي لوحدها كافية لتحقيق التغيير المطلوب؟**

ب غ — ليس هناك ما يمنع الحركة الإسلامية كما ذكرت من لعب دور

كبير في الساحة السياسية والثقافية، وهي تكاد تستفرد اليوم بساحة هذا العمل على المستوى الشعبي في العديد من أقطار العرب. لكن حتى تنجح في أن تكون حركة تغيير وأداة تغيير ايجابي ينبغي أن تغير نفسها في نظري في الاتجاه الذي ذكرت وتتبنى وتستوعب القيم الأساسية لأي حياة سياسية وطنية حديثة، أعني مبدأ عدم مذهبة السلطة والدولة، واحترام الحريات الأساسية للمواطنين، والمواطنة المتساوية، بصرف النظر عن الاختلاف الفكري أو السياسي. أي أن تضع نفسها في خدمة المجتمع وتسعى إلى تطبيق أجندة تطوير هذا المجتمع والارتقاء بشروط وجوده وحياة الأفراد ومعيشتهم في ظروف عصرهم وحسب معطياته ومعاييره، لا أن تسعى وراء أجندة خاصة بها، لا تهدف إلا إلى تعزيز وجودها وتنتهي بإلحاق الدولة والمجتمع بها واستخدامهما لخدمة أغراضها الخاصة، حتى لو كانت هذه الأغراض عقائدية وليست مرتبطة بمصالح مادية شخصية.

وظيفة الحركة السياسية هي أن تعمل على خدمة أهداف المجتمع كما يحدده هو نفسه، أي أغلبيته. والأهداف الرئيسية والملحة اليوم على مجتمعاتنا هو إخراجها من حياة الهامشية والفقر والبطالة التي تهدد تراثها وهويتها وعقيدتها. وإلا فلا ينبغي العمل في السياسة وإنما النشاط في ميدان الفكر والثقافة فحسب.

- **الكثير من الدول العربية عرفت بعض ارهاصا ت الانتقال الديمقراطي المغرب-والأردن على سبيل المثال إلا أن هناك الكثير من العراقيل تحول دون ذلك فلماذا هذا الاستعصاء الديمقراطي في العالم العربي؟**

ب غ – هناك الكثير من التجارب التعددية والبرلمانات والانتخابات التشريعية في العالم العربي، إنما هناك عوائق عديدة لا تزال تقف عائقا أمام تحولها بالفعل إلى تجارب ديمقراطية. من هذه العوائق وجود قوى اجتماعية نافذة تتعارض مصالحها مع وجود مراقبة شعبية ومشاركة للأفراد على قدم

المساواة في اتخاذ القرارات السياسية، لأن ذلك يحرمها من الامتيازات التي اعتادت عليها، وربما نقل السلطة إلى طبقة أو نخبة أخرى وحرمها من هذه المزايا والامتيازات جميعا. وهي قوى تلقى دعما كبيرا من الدول الصناعية التي تخشى أن تسيطر على هذه المنطقة الحساسة والقريبة من الغرب قوى مرتبطة بشعوبها ومتفاعلة معها، تقلل من فرص نفوذ الغرب، وربما تكون معادية له أو غير قادرة على التفاهم معه، بينما لديها في هذه المنطقة مصالح إستراتيجية واقتصادية حيوية. فتحالف النخب الداخلية مع المنظومة الغربية يخل بالتوازنات الداخلية إلى حد كبير.

وهناك عوائق ناجمة عن ضعف الثقافة السياسية الديمقراطية وأحيانا غيابها في مجتمعاتنا، بدءا من علاقة الأفراد داخل الأسرة حتى العلاقة مع السلطة العليا. ونحن ننظر بتقديس كبير لرجل السلطة حتى لو كان موظفا صغيرا، فهو ابن المخزن وأداة في يد القوة السلطانية الضاربة. والعوائق الأهم، تلك التي تحفظ سطوة أصحاب السلطة والمال وتردع الأفراد وتحرمهم من تطوير وعيهم السياسي وثقافتهم الديمقراطية وخبرتهم السياسية، هي من دون شك سياسات التهميش والجزر والعزل والقمع والإقصاء التي تمارس من قبل أجهزة أمنية تعودت احتقار المواطن وخدمة السلطة والتماهي معها. وهي شريكة لأصحاب السلطة والمال في الامتيازات التي تشكل النظم الديمقراطية القائمة على المساواة تهديدا مباشرا لها.

- **الكثير من الليبراليين العرب رحبوا بالغزو الأمريكي للعراق واعتبروا ذلك مهم لتأسيس الديمقراطية في العالم العربي، لكن النتائج الكارثية التي حققها الغزو الأمريكي والحروب الطائفية التي عرفها العراق بمباركة أمريكا تفند أطروحتهم فكيف ترد على هؤلاء؟**

ب غ — هم من فاقدي الثقة بأنفسهم وبشعوبهم. لذلك يعتقدون أنه لا سبيل للديمقراطية إلا بوسائل خارجية، مما يحول التدخل الخارجي والاجتياح

العسكري إلى عملية تحرير. وهذا ما وسمت به من قبل هؤلاء الحرب الأمريكية الأخيرة على العراق. هم ليسوا في نظري لا ديمقراطيين ولا وطنيين ولكنهم طالبي سلطة بأي ثمن، وملتحقين بمن يعتقدون أنه يملك القوة لإيصالهم إليها. وليست الديمقراطية في أفواههم إلا وسيلة للتغطية على هذا العطش الفاقع للسلطة تماما كما كانت وسيلة عند سلطات الاحتلال الأمريكي للتغطية على مشروع السيطرة الاستعمارية على العراق وإخضاعه، ومن ورائه المشرق العربي، لأجندة السياسة الأمريكية الإسرائيلية.

## نورالدين علوش

كاتب وصحفي مغربي
allouch79@yahoo.com


- عضو المركز الديمقراطي العربي
- عضو مركز الوفاق الإنمائي للدراسات والبحوث
- عضو العصبة الدولية للصحفيين الشباب
- عضو الرابطة المغربية للصحافة الالكترونية
- عضو اتحاد كتاب الانترنت المغاربة
- صحفي سابق بجريدة المغرب العربي
- صحفي بمجلة شؤون إستراتيجية
- عضو الرابطة الأكاديمية للفلسفة العربية

## الكتب:

- البديل الحضاري قراء وثائقية مطبعة البنيان ط1 الدار البيضاء سنة ٢٠٠٧
- حركة الإصلاح والتوحيد دار ناشري الكويتية ٢٠١٠
- المنظمات غير الحكومية ورهان حقوق الإنسان دار ناشري الكويتية ٢٠١١
- مدرسة فرانكفورت (كتاب جماعي) دار ابن النديم ودار روافد ثقافية سنة ٢٠١١
- فلسفة الدين (كتاب جماعي) دار ابن النديم ودار روافد ثقافية ٢٠١١
- حوارات فلسفية معاصرة دار تموز ٢٠١٢
- هيدغر (كتاب جماعي) دار ابن التديم وروافد ثقافية ٢٠١٢

## المقالات:

- وحدة العمل الإسلامي بين وحدة المشروع ومشروع الوحدة مجلة الغدير( لبنان) العدد ٥٤ ربيع ٢٠١١
- ثورة ما بعد الإسلام السياسي مجلة وجهة نظر (المغرب)العدد ٥٠ خريف ٢٠١١
- الأمة والدولة: نحو المصالحة مجلة النور ( لندن) العدد ١٦٧ ابريل ٢٠٠٥
- الحركة الإسلامية والمشاركة السياسية مجلة المنار الجديد العدد ١٩ يوليو ٢٠٠٢
- هيكلة الحقل الديني بالمغرب مجلة المنار الجديد العدد٤٧-٤٨ اكتوبر ٢٠٠٩
- من اجل مراجعة جذرية لتراثنا جريدة ١٤ اكتوبر ( مصر ) العدد ١٤٩٨١ ٢٩ اكتوبر ٢٠١٠
- هابرماس من العقل الاداتي إلى العقل التواصلي جريدة العرب العدد ٦ نونبر ٢٠١٠

## الحوارات

- حوار مع الدكتور حسن المصدق مجلة شؤون إستراتيجية ( المغرب) العدد ٦ فبراير ماي ٢٠١٢
- حوار مع الدكتور محمد الأشهب جريدة المغرب العربي المغربية العدد٧١٤ ابريل ٢٠١١
- حوار مع الدكتور برهان غليون جريدة المغرب العربي المغربية العدد ٥ فبراير ٢٠١١
- حوار مع الدكتور علي عبود المحمداوي جريدة المغرب العربي المغربية العدد ٤ يناير ٢٠١١
- حوار مع الدكتور جميل حمداوي جريدة بيان اليوم ( المغرب) ٣٠ شتنبر ٢٠١١
- حوار مع الدكتور جيميل حمداوي الجريدة التربوية العدد٤٤ يونيو ٢٠١٢

## الدراسات

- الملكية والأحزاب المغربية جريدة الملاحظ المغربية العدد ٩ ابريل ٢٠٠٩

- المسالة الدستورية عند الحركة الامازيغية جريدة دفاتر سياسية المغرب العدد ١٠٦ يوليوز غشت شتنبر ٢٠٠٩
- التكتلات السياسية بالمغرب ومحاولة عقلنة المشهد السياسي المغربي جريدة الملاحظ المغربية العدد ١٧ ماي ٢٠٠٩
- معالم المشروع السياسي لحركة البديل الحضاري جريدة البيضاوي المغرب بالعدد١٦٨ ١٠ اكتوبر ٢٠٠٥
- الحركة الإسلامية المغربية والوضع السياسي الراهن موقع مركز الوفاق الإنمائي للدراسات والبحوث
- المنظمات غير الحكومية ورهان حقوق الإنسان مجلة الفقه والقانون

## حوارات الكترونية:

حوار مع الدكتور كمال بومنير – حوار مع الدكتور إسماعيل مهنانة- حوار مع الدكتور عب القادر بودومة- حوار مع الدكتور محمد الجديد- حوار مع الدكتور عبد القادر بلعقروز- حوار مع الدكتور عمارة ناصر- حوار مع الدكتور محمد شوقي الزين- حوار مع الدكتور عز الدين الخطابي- حوار مع الدكتور محمد ايت حمو- حوار مع الدكتور الناصر اللاوي- حوار مع الدكتور اليامين بن التومي- حوار مع الدكتور زهير الخويلدي- حوار مع الدكتور ابراهيم علوش- حوار مع الدكتور مصطفى المسعودي- حوارمع الدكتور محمد الأمين ركالة- حوار مع الاستاذ مصطفى المعتصم- حوار مع الأستاذ عز الدين علام -حوار مع المفكر عزالدين العزماني- حوار مع الدكتور محمد رحال. حوار مع الأستاذة زهيرة البريني- حوار مع الكتور عز الدين عناية- حوار مع الدكتور كريم الجاف

# الفلسفة السياسية

## قراءات وحوارات جديدة

